N° 6 1930 Juin

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La vie spirituelle est-elle en progrès?

Peut-être serait-il plus alléchant d'annoncer une « crise de la spiritualité ». L'expression à la mode traduirait bien la fermentation des idées, l'imbroglio des tendances religieuses à l'heure présente.

Rien ne serait plus aisé que de colliger les plaintes qui s'élèvent d'un peu partout : désaccord sur la terminologie, confusion des controverses, discordance des diverses écoles, inondation d'écrits mystiques, jetant le désarroi dans les esprits et favorisant les illusions arrivistes, sans parler de la brusque rupture d'avec les traditions vénérables.

Notre génération se signale par un inexprimable mélange de ferveur et d'indifférence : l'héroïsme d'une élite contraste avec la corruption croissante des masses; à l'indiscipline des mœurs s'opposent la flamme du zèle, la douce clarté de la piété mariale et l'ardente dévotion envers le Sacré-Cœur et l'Eucharistie.

Dans la passion même du progrès, un conservatisme, soucieux de la tradition, se heurte à une sorte de transformisme, désireux sans doute de rester orthodoxe, mais épris d'originalité et de modernité.

Chez les « anciens », l'évolution actuelle du monde provoque aisément un peu de vertige et d'inquiétude. Cela ne les empêche pas de croire que le « Crescite per omnia in Illo qui est caput

Christus » se réalise sous leurs yeux. A la question posée en tête de ces pages, ils peuvent donner une réponse franchement affirmative, encore que d'un optimisme diversement nuancé.

Si l'on n'a pas la chimérique prétention de faire l'exact départ entre le bien et le mal, on essaiera du moins ici de discerner les symptômes du renouveau spirituel dont se glorifie le XXe siècle. Puis on s'efforcera d'en définir les caractères distinctifs (1).

I. Progrès doctrinal

a) Tout d'abord, enregistrons une vérité indiscutable. Tous s'accordent à reconnaître en ce qu'on nomme la vie du dogme, un développement progressif. Sans altération, sans innovation, le dépôt révélé s'explicite, croît en lumière, et la foi du peuple chrétien, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, discerne avec une certitude croissante les vérités garanties par l'infaillible autorité de Dieu. Or, il est à peine besoin de noter qu'un tel accroissement ne peut être, — ce qui d'ailleurs ne serait pas négligeable, — un pur profit intellectuel.

Cette pénétration plus intime de la vérité semble bien présager et opérer un surcroît de charité. Croire de foi définie à l'Immaculée-Conception est — l'expérience ne le montre-t-elle pas ? — purifier et affiner l'affection filiale envers la Mère de Dieu. Héritière de toutes les richesses doctrinales accumulées durant vingt siècles, la génération actuelle est donc, de ce chef, en mesure de vivre plus parfaitement son christianisme.

b) Et ce n'est pas seulement le dogme, mais la théologie, c'est-à dire l'élaboration du donné révélé par l'intelligence humaine, qui contribue à élucider, à rendre plus profonde, plus cohérente, la spiritualité elle-même.

Érigée de nos jours en science distincte, la théologie spirituelle

(1) Pour plus d'une bonne raison, et notamment par souci de brièveté, ces simples réflexions ne seront ni émaillées de citations, ni confirmées par des exemples. L'érudition et l'expérience de nos lecteurs y suppléeront sans peine.

emprunte à la dogmatique, positive et scolastique, des principes d'autant plus efficaces qu'ils sont devenus plus précis et plus fermes.

Quant à la théologie morale qui, elle aussi, dirige de haut la spiritualité, elle n'a sans doute pas en vain disserté et discuté sur les préceptes et les conseils, sur les vertus, les vices et les imperfections. Ne serait-ce qu'en adaptant aux conditions d'un monde plus évolué les éternelles maximes, elle aurait apporté à la science des saints bien des clartés précieuses.

Ceux qui, dans la législation canonique, ne voient qu'une réglementation disciplinaire, tout extérieure et quelque peu gênante pour la loi de l'esprit, oublient que ce code, ajusté et synthétisé récemment, a pour but d'orienter plus sûrement et plus vigoureusement vers sa fin sublime toute la vie chrétienne. Combien de prescriptions visent directement la sanctification des âmes, organisent la formation religieuse et sacerdotale ! Et précisément il appert que, sous bien des rapports, les lois nouvelles supposent dans le peuple chrétien une notable maturité de vertu.

De plus en plus à la coercition succèdent l'exhortation et le conseil. Une part plus large est faite à la liberté de conscience, dans le choix du confesseur par exemple. On sent aussi une vigilance plus rigoureuse dans le recrutement et l'éducation des ministres des autels et des instituts religieux.

c) Mais qui veut se rendre compte du développement de la spiritualité doit se souvenir que la direction des âmes a été dévolue par Notre-Seigneur au magistère de l'Église. Les actes des papes prennent, de ce chef, une exceptionnelle valeur dans l'histoire de la spiritualité.

On peut faire honneur à tel écrivain des initiatives heureuses qui ont rajeuni ou accentué dans les âmes la conscience de notre élévation surnaturelle. Mais aurait-on une juste idée de ce renouveau spirituel, si on oubliait l'encyclique « Divinum illud » en laquelle Léon XIII inculquait la nécessité d'instruire les fidèles de la présence et de l'action intime du Saint-Esprit ? Sans aucun

doute, la prédication ouverte des merveilles de la grâce, de l'union divine, du Christ vie de l'âme, etc., se trouve depuis lors dûment sanctionnée et autorisée.

Comme, jadis, les condamnations d'Innocent XII avaient élucidé les notions d'amour pur, d'abandon, de parfaite oraison, l'encyclique « Pascendi » de Pie X a purifié la spiritualité d'équivoques subtiles. Le modernisme ne s'était-il pas en quelque sorte métamorphosé en méthode de perfection ? « Il Santo » l'incarnait : en le démasquant, le pape éclairait sur la nature de l'expérience mystique et sur le véritable sentiment religieux.

C'est encore un enrichissement de la doctrine spirituelle que la série de documents condamnant les thèses américanistes, ou préconisant les moyens de sanctification spécialement caractéristiques de la piété moderne. Telle l'exhortation de Pie X au clergé à l'occasion de son jubilé sacerdotal, telle aussi l'encyclique toute récente de Pie XI, qui, dans une circonstance semblable, donne des directives précises sur les retraites et sur la formation ascétique.

Les efforts réitérés des derniers papes pour étendre le culte du Sacré-Cœur ne sont pas seulement des exhortations pratiques : ils précisent toute une théorie sur le règne du Christ, sur la réparation, sur l'amour divin. Ainsi en est-il de la vie eucharistique, non seulement mise en honneur, mais éclairée, dirigée par des principes sûrs. Plus de doute au sujet de la communion précoce et fréquente.

Est-il besoin d'ajouter que la piété mariale, admirablement accrue depuis la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception, a été, elle aussi, enrichie par les encycliques de Léon XIII sur le rosaire, par l'institution de la fête de Marie Médiatrice, etc. ?

d) On n'en finirait pas si l'on voulait énumérer les ouvrages et revues, qui scrutent les problèmes de l'ascèse et de la mystique : études sur les grâces d'oraison, sur la vie d'union à Dieu, sur la divinisation du chrétien, sur les relations entre la grâce et la nature, entre l'Esprit-Saint et l'âme. La contemplation jusque dans ses arcanes les plus secrets, la vocation universelle à la per-

fection de la voie unitive, les méthodes d'oraison, toutes les questions de spiritualité intéressent, non plus de rares initiés, mais la foule des âmes pieuses et même les psychologues et les littérateurs. Les éditeurs proclament que l'article spiritualité est l'un des mieux cotés et des libraires fort peu catholiques tiennent à se réserver un compartiment pieux.

Tout en se réjouissant, comme d'un symptôme réconfortant, de cet intérêt porté aux questions religieuses, il serait naïf de s'illusionner sur la confusion produite en bien des esprits par la vulgarisation effrénée, par la démocratisation niveleuse et arriviste des plus hauts secrets de la vie surnaturelle.

Les discussions et controverses n'ont pas produit que de la lumière. Il n'en est pas moins vrai qu'un vaste et sérieux travail s'accomplit.

A plusieurs reprises, les diverses écoles de spiritualité ont été invitées à confronter leurs conceptions et leurs méthodes spéciales. Ces comparaisons ont bien l'inconvénient de faire saillir démesurément les différences ; cependant elles aboutissent à une certaine mise en commun des privilèges particuliers et des patrimoines de famille. Puisque l'Église prescrit d'établir à l'intention de ses futurs ministres, directeurs d'âmes, des chaires de théologie ascétique et mystique, il est permis d'augurer que, bientôt, le crédit de quelques maîtres fera triompher sur les opinions discordantes l'unité de tactique et de principes.

La spiritualité est décidément entrée dans sa phase scientifique. Elle réclame, au moins pour les « intellectuels », un examen plus minutieux des principes : elle scrute le sens des formules vénérables.

Au lieu d'enregistrer docilement les axiomes et les règles de la stratégie spirituelle, on aime à s'en rendre raison : c'est un fait qu'il faut savoir regarder en face. Ce scientisme peut paraître et est parfois esprit d'indépendance, mais souvent n'est qu'un sens plus aigu de la sincérité intellectuelle, un amour plus pur de la vérité.

Que l'on travaille à dégager la piété des légendes apocryphes,

et des erreurs d'interprétation, qu'on restitue le texte authentique des écrits de saint François de Sales et de sainte Thérèse, qu'on discerne soigneusement les stades successifs de la doctrine d'un Père de l'Église ; et que dans l'histoire, on note les influences et les transformations des mœurs, l'évolution des idées, et voilà, pour autant, la spiritualité plus exacte, et donc plus bienfaisante, plus digne de confiance.

Comment douter que le rôle distinct de l'ascèse et de l'oraison, leur mutuelle compénétration et interaction à tous les degrés de la vie spirituelle, le caractère relatif des industries et procédés, la conciliation de l'initiative et de l'obéissance, l'accord entre le respect de la personnalité et la subordination au bien commun, et d'autres points de doctrine ne soient déjà plus nettement définis ?

e) Comme contrepoids vraiment providentiel à cette poussée vers la science, et pour la garantir de l'orgueil intellectuel, et du rationalisme outré, Dieu a suscité l'aimable et séduisante patronne de la petite voie d'enfance. Impossible de s'y méprendre : nous ne sommes pas en présence d'un engouement puéril pour une théorie commode et pour une ascèse à bon marché. La doctrine ainsi promulguée ne renie aucune des austères leçons du Carmel réformé. Héritière légitime de son père saint Jean de la Croix et de sa mère sainte Thérèse de Jésus, la petite Sœur de Lisieux excelle à transfigurer la souffrance expiatrice et à faire sourire l'humilité et l'abnégation. Elle ne prêche pas seulement une simplicité à l'usage des non-intellectuels. On a déjà toute une bibliothèque d'études sur l'esprit de la petite Sœur Thérèse. La petite voie a été commentée par de doctes théologiens. Des prêtres se mettent à l'école de la modeste Carmélite de vingt ans et l'invraisemblable popularité, le crédit mondial de la patronne des missions fait prévoir que toute la spiritualité catholique subit ou subira l'impulsion donnée par cette privilégiée de l'amour miséricordieux.

Ni le manque de discrétion et de goût chez certains dévots, ni l'inintelligence de quelques interprètes n'obscurciront les lumières originales que nous communique la petite voie.

L'amour filial, tel qu'il nous est inculqué, est le centre lumineux qui projette sur toute la pédagogie spirituelle son attrayante persuasion. Au moment même où se discutent âprement les questions de méthodes et où les investigations historiques et théologiques sur les degrés et les états de la contemplation et sur la diversité des grâces d'oraison rivalisent de subtilité, une aussi admirable expérience religieuse apporte une des plus instructives contributions.

Avis aux raisonneurs férus de leur hypercritique, avis aux stratégistes de l'ascèse obstinés à militariser toutes les âmes.

f) Tandis que se fondent les confréries, les œuvres de retraites selon l'esprit de la petite Sœur, le Vicaire de Jésus-Christ renouvelle en les parachevant, les approbations accordées depuis quatre siècles à la spiritualité des Exercices de saint Ignace. Nous n'avons pas l'intention de revenir sur ce qui a été excellemment dit et redit sur ce document solennel. Ce sera bien assez de noter en passant que ce manuel concis, d'allure toute pratique, exempt de toute dissertation théorique, est, en fait, la mise en œuvre d'une doctrine dont les principes et les déductions peuvent être nettement précisés et dégagés.

Nul ne conteste d'ailleurs l'existence d'une « école ignatienne » issue des Exercices et, quelles que soient les préférences inspirées par l'esprit de famille, par la juste vénération pour d'antiques moyens de sanctification, il est difficile, semble-t-il, de croire que la retraite de Manrèse et la fondation de la Compagnie de Jésus ne marque, dans l'histoire du catholicisme, qu'une déviation du sentiment religieux, une rupture avec la piété du moyen-âge et la mystique paulinienne ou johannique.

Tributaire lui-même de la tradition médiévale par l'Imitation de Jésus-Christ, par la vie de Notre Seigneur de Ludolphe de Saxe, peut-être aussi par l' « Ejercitatorio » de Cisneros et par d'autres œuvres des Frères de la Vie commune, saint Ignace a certainement élucidé plus d'un problème de spiritualité : la collaboration de l'homme aux prévenances de la grâce, le rôle de la direction spiri-

tuelle, le discernement des interventions divines ou diaboliques, le moyen efficace de se revêtir du Christ, la distinction et l'enchaînement des diverses formes d'oraison.

Comment concilier l'optimisme le plus résolu, la confiance la plus illimitée en la libéralité divine avec le sentiment aigu du désordre et de la déchéance produite par le péché originel ; comment harmoniser la magnanimité avec l'héroïque amour des abaissements et des opprobres ; comment faire passer dans l'action la plus ardemment dévouée la contemplation parfaite, c'est ce que saint Ignace n'enseigne avec une telle compétence qu'en vertu des révélations et communications reçues du Ciel.

g) Il est entendu, depuis la réprobation de l'Américanisme, que les vertus chères au Cœur du divin Maître : l'obéissance, l'humilité, l'abnégation ne sont pas disqualifiées à notre époque, éprise de spontanéité et d'activité. Au lieu de les dédaigner comme « passives », on s'est attaché à rehausser leur noblesse. Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* se rappellent que l'obéissance leur a été présentée comme génératrice de liberté, comme une attitude fière et un épanouissement de la valeur personnelle (1).

On n'ignorait pas jusqu'ici que l'humilité sainement comprise ne préjudiciait en rien à la magnanimité : les héros du christianisme en avaient fourni l'irrécusable preuve. Mais la démonstration prend aujourd'hui sa formule théorique. Du double aspect, positif et négatif, de la spiritualité, c'est incontestablement le premier, plus séduisant, plus encourageant, qui de préférence est mis en lumière. Au lieu d'insister sur la lutte entre la nature et la grâce, on préfère admirer leur harmonie. Loi de grâce, loi d'amour, l'Évangile est toujours et essentiellement le « Verbum crucis » mais ne dirait-on pas que la croix elle-même ne peut plus perdre le reflet de gloire qui la transfigure depuis la Résurrection ?

(1) Émile Mersch. *La raison d'être de l'obéissance religieuse*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1927, p. 97 ; l'*Obéissance fière*, *ibid.*, p. 36.

Il semble bien qu'il y ait là une sorte d'adaptation de la spiritualité au besoin de vie pleine et intense qui fascine la génération contemporaine. C'est un problème sans doute, et passablement délicat, que de concilier avec la traditionnelle tactique du combat spirituel et du renoncement, cette optimiste prédilection pour l'ascèse positive. Nous y reviendrons, mais il faut d'abord exposer la forme la plus représentative de la spiritualité actuelle : celle qui exploite résolument la puissance éducatrice du dogme de la grâce sanctifiante.

h) Dans un article récent de la *Nouvelle Revue Théologique*, un observateur aux aguets indiquait le dogme de l'Incarnation, sous l'aspect spécial du corps mystique, comme centre de la théologie renouvelée et montante (1).

De tous côtés la même pensée d'un retour à la conception paulinienne et johannique de l'union au Christ, vie de l'âme, Époux de l'Église, nous est présentée comme rajeunissant la spiritualité et comme son leitmotiv. Une étude fort remarquée de la *Revue d'ascétique et de mystique* synthétisait naguère cette conception riche de promesses et vraiment suggestive (2).

Nul n'y contredira : la vie spirituelle, même exposée théoriquement, n'est pas une abstraction. Elle est connaissance et amour de de Jésus-Christ : Voie, Vérité, Vie. Elle est une assimilation au Christ, une prise de possession de l'âme par le Christ, du Christ par l'âme. Nul ne vient au Père que par le Verbe incarné, unique Médiateur.

Obligé de définir, de classer les dons de la grâce, les vertus et leurs actes, les devoirs, conseils, imperfections, défauts et vices, le théoricien de la perfection chrétienne ne peut jamais complètement s'absorber dans la spéculation au point de perdre ou de faire perdre de vue celui qui est tout ensemble le modèle, le maître

(1) P. Charles, s. i. *La théologie dogmatique, hier et aujourd'hui*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1929, p. 816.

(2) Émile Mersch, s. i. *Incarnation et Doctrine spirituelle*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1929.

intérieur, la sève vivifiante de toute sainteté. Cette conviction, certainement très présente aujourd'hui, est-elle un retour, après une éclipse plus ou moins complète, à la piété d'antan ? N'est-elle pas plutôt un sentiment plus intense, plus conscient, d'une vérité toujours agissante et éclairante ?

Ce n'est pas le lieu de l'examiner. Mieux vaut se demander à quelles conditions la doctrine du Corps mystique devient une méthode de perfectionnement moral.

Il va de soi, et nul ne songe à le contester, que cette révélation de la vie divine communiquée à l'âme par le Christ vivant en son Église est l'une des vérités les plus capables d'ennoblir le cœur, de le détacher des basses convoitises : « Vos estis corpus Christi et membra de membro... Vos estis gens sancta, regale sacerdotium... »

Pareillement il est indiscutable que l'exemple et l'amour du Christ considéré, non comme un personnage historique et lointain, mais comme actuel, présent et vivant au milieu de nous, en nous, est infiniment plus efficace que tous les raisonnements pour persuader la pureté, l'obéissance, toutes les vertus évangéliques, toute la Loi et les Prophètes...

Spécialement les sacrifices imposés par la Providence seront acceptés et même désirés ardemment par amour pour le Christ, avec la persuasion que le Rédempteur, toujours brûlant de zèle pour la gloire de son Père et pour le salut des âmes, continue en ses membres sa passion réparatrice et expiatrice, appliquant ses mérites par l'intermédiaire de ses ministres et exauçant la supplication qu'il inspire à ses victimes volontaires....

Ainsi en est-il de l'oraison en laquelle l'Esprit de Jésus postule par d'inénarrables gémissements. Ainsi du travail et de l'étude, de toutes les occupations et récréations, faites au nom de Jésus, en union avec lui, sous son influence intime.

Tout cela, encore un coup, est l'évidence même. Plus la spiritualité sera christocentrique, plus elle sera cohérente, et plus aussi elle donnera satisfaction aux élans du cœur en quête de

Dieu. Autant dire qu'elle sera principe d'ascension et de progrès.

i) Si la conscience de notre élévation surnaturelle s'accentue, si le dogme illumine toute la pédagogie ascétique, il doit éclairer surtout l'idée maîtresse de la sainteté elle-même, de la perfection. Nous avons déjà signalé la réaction énergique contre une conception trop athlétique de la culture de soi. De toute la bruyante et brillante campagne contre l'ascéticisme résultera au moins un avertissement salutaire : celui de n'exalter jamais l'énergie de la volonté, l'art de se gouverner soi-même, au point d'estomper ou d'éclipser le primat de la grâce.

La perfection, dans un être aussi complexe que le microcosme humain, ne peut se définir que par l'ordre hiérarchique, par l'harmonie exacte de toutes les facultés, tendances, sentiments, pensées, attitudes, démarches... Mais c'est à condition de replacer dans son milieu, en orientant vers sa fin, c'est-à-dire vers la possession et la contemplation de Dieu, cet être participé, divinisé. Impossible d'exposer avec quelque détail les controverses récentes sur l'essence de la perfection, sur la nécessité des grâces d'ordre mystique pour la sainteté, sur la vocation universelle à l'oraison contemplative, etc. Ici encore, après l'un ou l'autre quiproquo initial, les notions se précisent.

On distingue entre l'appel général et lointain, qui n'exclut personne, et l'appel spécial et prochain, limité en fait à de rares élus. On ne restreint plus aussi rigoureusement au don de sagesse et à la contemplation proprement dite le monopole de la mystique sanctifiante. Et, de plus en plus, on en revient à mesurer la sainteté au degré de la charité agissante et donnante : « Probatur operibus ». Selon l'expression magnifique de saint François de Sales, l'extase des œuvres est le point culminant de l'amour divin. Bientôt, il est permis de l'espérer, la convergence, l'unité de la théologie spirituelle sera unanimement reconnue. Bien que les voies soient différenciées et que la grâce de la sainteté soit multiforme, il n'en est pas moins constant que la vie contemplative est la « meilleure part » et que l'acte de la parfaite contemplation

est, en soi, la plus sublime expression de l'amour et la consommation de l'union divine, la déification transformante (1).

Ce serait le lieu d'esquisser l'état présent des études mystiques. Il faudrait dégager de la confuse et indiscrète vulgarisation de cette littérature jadis prudemment réservée aux initiés, les très sérieuses et très approfondies recherches de spécialistes d'une compétence indiscutée. La seule contribution de l'Ordre du Carmel, gardien attitré de la doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, est d'une singulière richesse. Depuis le congrès carmélitain de Madrid, la tradition a été fixée en thèses précises, auxquelles devraient simplement se rallier, semble-t-il, ceux qui réclament l'unification de la terminologie mystique et une base d'entente acceptable par tous. On a noté, comme un progrès actuel, que de plus en plus nettement la distinction s'accuse entre le merveilleux accessoire, l'orchestration accidentelle, et le fond intime, la déification unifiante opérée par le don mystique.

Des études approfondies de Mgr Waffelaert sur les œuvres de Jean de Ruysbroeck, de la systématisation, un peu géométrique peut-être, proposée par le P. Poulain, de tant d'exposés lumineux du P. de la Taille, du P. Maréchal, du P. de Guibert, de l'imposant ensemble d'ouvrages consacrés à la mystique par les PP. Garrigou-Lagrange, Arintero, Joret, et par toute l'école dominicaine, la vraie science a grandement profité.

j) Ce qui est bien moderne, et nettement progressiste, c'est la revendication démocratique, au sens le plus catholique du terme, du droit de tous à la sainteté. On avait fait honneur à saint François de Sales, comme d'une innovation géniale, d'avoir introduit les personnes du monde dans le sanctuaire de la haute perfection. Le branle ainsi donné a provoqué un mouvement qu'accélère singulièrement, au risque de la rendre parfois précipitée, la propagande mystique et aussi le sentiment très vif de l'égalité devant la loi évangélique. Le « Estote perfecti » adressé, non à une caste,

(1) Albert Valensin, s. i. *L'objet propre de la théologie spirituelle,* dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1927, p. 161-191.

mais à la masse du peuple chrétien, console et encourage ceux qui ne peuvent se retirer dans les cloîtres.

Ce n'est pas déprécier les vœux de religion et la pratique des conseils que de mettre en évidence le principe de saint Thomas : « Perfectio est in praeceptis, non in consiliis. »

D'ailleurs la pauvreté volontaire, la chasteté et l'obéissance, selon les modalités compatibles avec les diverses vocations, envahissent de plus en plus le monde et, plus qu'on ne le soupçonne communément, favorisent l'essor de la piété et du zèle sacerdotal et laïc.

Ainsi sommes-nous tout naturellement amenés à considérer la spiritualité vécue.

II. Progrès moral

a) De prime abord, il semble bien téméraire d'indaguer sur le mystère de la vie intérieure de l'Église. Nulle statistique, aucune chronique du mouvement religieux ne nous documentent infailliblement, et les rapports des maisons de retraites et des œuvres de sanctification, ne livrent que des indices problématiques.

Toutefois, le fait même du progrès, non seulement intellectuel mais moral, ne semble pas pouvoir être révoqué en doute. S'il faut renoncer à l'évaluer, à le qualifier exactement, le crescendo annoncé dans les paraboles du grain de sénevé et du levain se réalise dans le Corps mystique du Christ. L'existence d'une ascension vers la lumière implique de soi une montée de l'amour et de la sainteté.

b) C'est un lieu commun de l'apologétique chrétienne que la marche non pas seulement parallèle, mais foncièrement identique de la christianisation et de la civilisation. On l'entend bien : celle-ci n'est pas une modification tout extérieure, un vernis, un polissage, mais bien la transformation graduelle de la vie elle-même. En pays de mission l'ascension spirituelle des premières générations de néophytes est manifeste. Souvent, à la vigoureuse poussée de ce

printemps succède une sorte de stagnation, parfois une réelle déchéance, une régression. Mais ces échecs, manifestement ne sont pas fatals. Favorisée comme il convient, alimentée et préservée des poisons et des maladies qui la menacent, la vie surnaturelle est faite pour croître et s'approfondir indéfiniment.

c) Ce progrès moral n'est-il pas visible dans la succession des saints qui d'âge en âge, incarnent la perfection chrétienne ? Il peut paraître bien osé de décerner des prix et des accessits dans ce concours universel et de ranger par ordre de mérite ceux qui, à des degrés divers et sous l'impulsion de grâces très personnelles, ont rivalisé de ferveur, de charité, de piété, dans la réalisation de l'Évangile éternel. Aussi bien, nul ne songe à émettre ici des jugements fermes : on exprime seulement une conjecture plausible.

Mettons à part les grands Apôtres, Princes de l'Église et comblés de la grâce des prémices, surtout saint Joseph, élevé en vertu au-dessus de tous les autres amis de Dieu, à raison de ses rapports privilégiés avec le Verbe incarné et avec la Reine du ciel et de la terre. Chaque siècle a vu surgir des géants de la sainteté : Ignace d'Antioche, Paul Ermite, Antoine, Athanase, Augustin, Benoît, Grégoire le Grand, Bernard, François d'Assise, Dominique ; d'incomparables figures de vierges et de martyres : Agnès, Cécile, Paula, Eustochium, Claire, etc. défient toute critique et s'imposent à l'admiration des siècles. Cependant, chez un bon nombre des « canonisés » de jadis, à côté de magnanimes actions, transparaissent, il faut bien en convenir, des vestiges mal effacés de passions trop humaines. Ce n'est pas médire de saint Jérôme que de signaler la véhémence de ses rancunes et l'âpreté de ses polémiques. Les anachorètes de Nitrie et de la Thébaïde ne faisaient pas toujours prédominer la suavité évangélique et le renoncement intérieur sur les records de mortification corporelle.

Est-ce seulement par l'influence tout extérieure d'une civilisation plus raffinée que les saints de l'ère moderne nous semblent posséder une perfection plus harmonieuse, plus complètement

équilibrée ? Ne sont-ils pas ces géants de la sainteté qu'avait entrevus et annoncés saint Vincent Ferrier ? (1)

Que l'on songe à une Thérèse d'Avila dont les mystiques contemplations n'obscurcissent en rien le sens pratique, la gaieté primesautière et le zèle aussi intelligent qu'intrépide. Certes l'hagiographie contemporaine ne manque pas de nous offrir des types vraiment originaux : Philippe de Néri, Benoît Labre, Don Bosco et d'autres, mais quelques traits extraordinaires ne font que mieux ressortir l'harmonie de l'ensemble. Fleur exquise de l'humanisme en même temps que maître accompli de la dévotion et de la direction des âmes, saint François de Sales est tant homme que personne au monde : il excelle en toute ligne de vertu, les mettant toutes à leur rang, avec leur valeur relative sous l'hégémonie de la charité. Il est sans doute permis d'insinuer que le très bon et très aimable évêque de Genève tenait plus que d'aucuns ne consentent à le reconnaître son idéal de perfection de saint Ignace. Il se sentait frère spirituel de Pierre Lefebvre, de Canisius et de Bellarmin.

L'auteur des Exercices reste pour beaucoup un personnage énigmatique, tacticien inexorable, plutôt que père spirituel condescendant et encourageant. En réalité, il est le guide sûr vers les cimes de la vie surnaturelle par l'imitation la plus minutieuse, la plus amoureuse, de l'Homme-Dieu. Sa sainteté personnelle, son influence doctrinale ne se peuvent mieux définir que par l'ordre complet, irréprochable, de la vie tout ensemble humaine et divinisée.

Aux noms qui viennent d'être cités, joignez ceux de Jean Berchmans à qui l'on ne peut faire d'autre reproche que d'avoir été sans défaut, le Bienheureux P. Cl. de la Colombière, saint Jean Eudes, et, en dépit de ses austérités, saint Jean-Marie Vianney, sainte Sophie Barat, etc.

(1) Rousset. *Les Traités de la vie et perfection spirituelles de S. Vincent Ferrier et du B. Albert le Grand*, t. I. *La vie spirituelle*, p. 123 et 127 : *Les hommes apostoliques des derniers temps*. Paris, Lethielleux, s. d.

Il est vrai, depuis plusieurs de ces illustres apparitions quelques siècles ont passé et nous parlons ici du progrès actuel de la spiritualité. Mais, outre l'influence encore toute présente et agissante des saints de l'ère moderne, une délicatesse de touche, le même fini dans l'abnégation, l'union de la vie intérieure et du dévouement ne brillent-ils pas dans les saints du XIX^e^ et du XX^e^ siècle? Ceux-là même qui n'étant pas canonisés, ni en passe de l'être, tendent aujourd'hui de toute l'ardeur de leur âme à la sainteté réalisent d'ordinaire à un haut degré l'harmonie de la nature et de la grâce.

d) Si maintenant, nous jetons un regard sur l'ensemble de l'Église, nous n'aurons pas de peine à constater que l'Esprit-Saint dispose aujourd'hui de merveilleuses ascensions. Décrire en quelques lignes les progrès de la sanctification sacerdotale à notre époque serait une gageure. On peut du moins signaler, outre le souci de plus en plus attentif de choisir et de former les futurs ministres de l'Église, la multiplicité et la ferveur des ligues de sainteté, des associations, des retraites et récollections qui stimulent dans les prêtres le zèle pour la perfection. Dans tel diocèse la vie sacerdotale est résolument orientée vers la contemplation, même mystique. Ailleurs, et plus qu'on ne le soupçonne, même dans les presbytères, dans les collèges, les maisons d'œuvres, le clergé séculier se voue à la pratique des conseils évangéliques. Bien que l'illustre cardinal Mercier n'ait pas été de tous points heureux dans la comparaison entre le sacerdoce et la vie religieuse, il faut lui rendre le plus sincère et le plus reconnaissant hommage pour le zèle qui l'inspirait. Son immense crédit, l'exemple de sa vie austère et pieuse, ont prodigieusement développé chez les prêtres le désir de la perfection. Pour obtenir de saints prêtres, des victimes s'immolent de toutes parts. Des Instituts religieux mettent cette intention capitale au premier rang dans les adorations, pénitences et bonnes œuvres qu'ils offrent silencieusement, afin que Dieu soit glorifié, et que s'étende le règne du Sacré-Cœur.

e) En ramenant vivement l'attention sur l'éminente dignité du

culte public, en faisant goûter la manne spirituelle contenue dans le missel et le bréviaire, en contribuant partout à restaurer et à embellir de toutes les ressources de l'art les cérémonies religieuses, le renouveau liturgique n'est pas seulement un retour à la piété médiévale et un purisme archéologique. Entraînée dans le grand courant du progrès, la liturgie vraiment catholique s'enrichit par l'apport continuel de nouvelles fêtes, par l'introduction d'offices et de messes, par les règles plus précises sur la dévotion et les dévotions. Nous assistons à un admirable épanouissement de la piété eucharistique. De plus en plus toutes les œuvres d'Action catholique se concentrent autour du tabernacle où le Cœur du divin Maître apparaît comme le foyer de la sainteté personnelle et du zèle.

f) Si la vie spirituelle s'élève, ce sera sans doute avant tout dans les groupes ou familles que l'Église elle-même présente au monde comme son élite, comme la manifestation vivante de sa sainteté. On a voulu faire croire que la spiritualité organisée en corporations, réglementée, était vouée à une dégénérescence à peu près fatale, l'enthousiasme initial et l'élan spontané étant inévitablement comprimés par le fardeau croissant des observances et la centralisation administrative, sans parler de la surcharge des œuvres et du souci de croître en nombre.

Faisons large la part des faiblesses individuelles ou collectives. Il faudrait néanmoins nier l'évidence pour parler de stagnation ou de recul. Jamais, on peut l'affirmer, la vie religieuse ne s'est révélée au monde plus ardente, plus pure, plus consciemment surnaturelle.

Outre les grands Ordres toujours soucieux de suivre le progrès du christianisme, d'innombrables Congrégations ont été suscitées en ces derniers temps, pour répondre avec précision aux nécessités de plus en plus différenciées de notre époque. Or, il est remarquable que les formes les plus ardues de l'apostolat et du dévouement exercent actuellement une fascination grandissante sur les cœurs ; à preuve, l'élan magnifique de la jeunesse vers les missions, vers les cloîtres où l'on cherche moins la sécurité personnelle que le sacrifice de soi à Dieu et aux âmes.

g) Qu'on y prenne garde : l'appel adressé par les derniers papes à tout le peuple fidèle en faveur des missions et de l'Action catholique n'est pas seulement un stimulant du zèle : il suppose, semble-t-il, une assez large effusion de grâces, une élévation morale capable de comprendre et d'exercer en sous-ordre, la plus divine des missions : Omnium opus divinissimum est cooperari Deo ad salutem animarum.

C'est ce que constatent avec admiration ceux qui s'occupent des œuvres de jeunesse. Ce n'est pas seulement l'élite intellectuelle, mais les jeunes apprentis, les enfants du peuple, qui écoutent ravis les mystères de la vie intérieure, et se font les intrépides missionnaires des usines et des chantiers.

Du reste, plus on aura l'intuition claire, poignante de l'irréligion, de la corruption et de l'indifférence actuelles, plus on sera forcé de convenir que la vie spirituelle concentrée en une minorité généreuse, prend sa revanche en élevant ces âmes choisies à une plus haute sainteté. Pour faire face à l'extrémisme satanique, Dieu suscite une élite apostolique prête à tous les dévouements. C'est une loi providentielle et le gage d'une autre revanche plus ample et plus décisive.

h) Est-il possible maintenant de définir les traits distinctifs du progrès que nous venons de constater? Il va de soi que, l'essence du christianisme étant la loi d'amour et de charité, l'ascension de la vie surnaturelle doit se marquer par l'intensité et la pureté croissante de la reine des vertus. Or, l'élan vers l'apostolat missionnaire, vers toutes les initiatives réparatrices, vers les dévouements obscurs, humiliés, ne fait que s'accélérer et s'intensifier. Nous n'avons pas à redire à quelle source il s'alimente et comment le sacrement d'amour, la dévotion au Sacré-Cœur du divin Maître enflamme et purifie progressivement la génération contemporaine.

La charité, tout en se faisant plus conquérante, devient plus industrieuse, plus perspicace. Elle est aussi plus spontanée, car il est manifeste que, dans la formation individuelle comme dans l'action apostolique, sans préjudice de l'obéissance, une part de

plus en plus large est accordée à l'initiative et à l'originalité de chacun. Ce n'est pas en vue de condescendre au caprice individuel, ni en capitulant devant l'esprit d'indépendance, que l'Église favorise de plus en plus la liberté de conscience.

Ne semble-t-il pas qu'il se passe présentement pour l'ensemble des âmes un phénomène analogue à celui qui s'observe dans le développement de la vertu personnelle?

Normalement, après la période d'initiation durant laquelle l'apprenti est encore soumis à un contrôle plus rigoureux, à une dépendance plus étroite, l'autorité, sans abdiquer, se fait moins regardante et quand elle s'est assurée de l'esprit surnaturel, de la prudence et de la sincérité d'un sujet éprouvé, elle lui fait crédit et le confie plus entièrement à la direction de la grâce.

Quiconque admet dans l'humanité le développement de la vie évoluant de l'enfance à l'adolescence et à la maturité, peut difficilement nier que nous soyons présentement à un stade relativement avancé de culture intellectuelle et morale. Dès les premières années, le chrétien d'aujourd'hui bénéficie de l'héritage accumulé. Il est en éveil sur les intérêts d'ordre social, politique, sur les conquêtes de la science et de l'art. Cela ne suffit certes pas à le rendre plus religieux, plus pur, plus charitable. Mais, s'il est pénétré de bonne heure par l'esprit de l'Évangile, si une éducation proportionnée aux desiderata de son époque l'arme contre les erreurs et les excès de cette liberté dont toute l'atmosphère est saturée, il est à présumer qu'il sera plus vite et plus complètement apte à devenir homme d'initiative.

Problème délicat, inévitable cependant, et qui touche au plus intime de la formation spirituelle. N'avons-nous pas vu les théoriciens mêmes de l'obéissance préoccupés de mettre en relief la liberté et la fierté impliquées dans cette vertu, sous-estimée comme négative, et proposée parfois comme une pure et simple abdication?

Moins athlétique d'allure, moins stoïcienne si l'on veut, que celle des anachorètes d'antan, l'abnégation moderne va plus directement au but en devenant plus intérieure. Avertis par une expérience

mieux critiquée, des subtilités de l'amour-propre, nous devons être à même de le poursuivre avec plus de succès.

Nécessaires ou non à la sainteté, les grâces d'union mystique sont-elles répandues aujourd'hui avec une abondance croissante ? Dieu seul connaît le secret de la distribution de ces lumières et de ces dons excellents. Seul il voit l'accueil que leur font les âmes et le profit qu'elles en tirent.

Assurément, le nombre des vrais mystiques est hors de proportion avec celui des liseurs de revues, de traités et de brochures mystiques.

Il est même indubitable que l'indiscrète vulgarisation de la haute spiritualité provoque bien des contrefaçons et bien des abus. Beaucoup, qu'une direction prudente, une ascèse humble et pieuse, eût amenés à la perfection de la prière et de la charité, s'égarent ou brûlent les étapes et veulent se hisser avant le temps sur des cimes réservées. Cependant, l'extraordinaire attraction exercée par le surnaturel le plus relevé n'est pas de tous points illusoire.

De fait, les directeurs qui peuvent reporter leurs souvenirs à quelque vingt ou trente ans en arrière, croient observer en bien des âmes la présence, jadis bien plus exceptionnelle, de certaines touches divines, au moins les prodromes de l'union mystique proprement dite.

Des cas de haute contemplation, des états vraiment supérieurs de transformation déifique sont signalés qui datent d'hier, qui sont d'aujourd'hui.

C'est tout ce que l'on peut dire et c'est beaucoup.

Est-ce le présage de plus rapides et de plus sublimes ascensions ? Il est permis de l'espérer. L'autorité accrue de saint Jean de la Croix, le crédit de plus en plus conquérant de saint François de Sales, de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, stimulent la confiance et annoncent les bénédictions d'en haut.

Si l'on écoute avec une docilité unanime la parole du Vicaire de Jésus-Christ, on peut tenir pour certain que les retraites, faites dans les conditions requises, et dirigées d'après la méthode de

saint Ignace, conduiront nombre d'âmes vers les cimes les plus élevées de l'oraison et de l'amour divin.

Est-il besoin de protester que le patron céleste de toutes les retraites ne revendique aucun monopole déplaisant? Son unique ambition est d'aider chaque exercitant à ordonner sa vie selon l'exemple du Christ et en parfaite conformité avec le bon plaisir de Dieu. A quelque famille religieuse qu'ils appartiennent, quelle que soit leur vocation spéciale, tous les enfants de l'Église le trouveront respectueux de leurs préférences légitimes.

Mais, tout en gardant leur personnalité, ils sentiront peut-être mieux, par leur rencontre au moins transitoire à la même école, la profonde unité de la spiritualité chrétienne. Ce sera tout ensemble un signe et un gage de progrès.

Et cela d'autant plus que la leçon capitale donnée par le patron céleste de toutes les retraites est celle de l'amour. Amour ardent du Christ, amour délicat et tendre de la Vierge Immaculée, amour de l'Église et de son chef, amour dévoué des âmes à sauver, afin que Dieu soit aimé de l'amour le plus pur, le plus dévoué, le plus désintéressé : Unice propter Deum, unice ad gloriam, ad maiorem gloriam Dei.

En pratique, nous avançons donc, plus encore qu'en théorie, vers une réalisation plus pleine, plus élevée, du souhait de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Ut sint unum, sicut tu Pater et ego unum sumus... ut sint consummati in unum ».

III. Nova et vetera.

On ne demanderait qu'à s'arrêter ici sous l'impression réconfortante d'un si bel espoir. Mais comment oublier que la meilleure garantie du progrès est le culte de la tradition? Lorsqu'on se sent vieillir, on se défend malaisément de donner des conseils et de parler d'expérience. Voici donc, non pas des chicanes ou des rétractations, mais quelques réflexions complémentaires qu'attendent sans doute certains lecteurs moins optimistes.

a) Tout d'abord, il faut souhaiter, dans l'intérêt de la spiri-

tualité doctrinale et pratique, la fin du déluge de publications mystiques. Bientôt, sans doute, émergeront quelques ouvrages de valeur, proportionnés aux besoins sérieux de toutes les catégories d'âmes. Après la vogue momentanée de l'éclectisme, qui brouille les systèmes et confond les écoles, il faudra bien que l'antique sagesse reprenne ses droits et répartisse les lectures et les instructions d'après les aptitudes et les vocations. Les débutants, très heureux de bénéficier des conquêtes séculaires de la vie chrétienne, se résigneront de bon cœur à commencer par le commencement; les progressants suivront encore le chemin sûr de l'imitation amoureuse du Christ, et, pour atteindre le plus vite et le plus pleinement à la perfection de l'oraison et de la vertu, ne s'approprieront pas, en arrivistes, les méthodes réservées aux parfaits. Déserter en hâte la méditation pour mimer la contemplation ou pour s'endormir dans l'oraison de simplicité, n'est pas, même au XX^me^ siècle, un signe de supériorité.

D'autre part, restons bien persuadés que les perspectives ouvertes par le renouveau actuel ne pourront plus être obstruées par une timide prudence. La spiritualité restera plus attrayante, pleine d'élan, génératrice de joie et de confiance. Mais ce progrès modifiera-t-il jamais la tactique de l'Évangile, interprété, on peut l'affirmer sans crainte, par toute la tradition spirituelle?

b) Que les Apôtres aient prêché hardiment le dogme de l'élévation surnaturelle, la participation à la nature divine, l'incorporation au Christ : c'est entendu. Mais auraient-ils oublié la marche progressive suivie par le divin Maître? Ce qu'ils avaient dû faire pour le suivre, pour monter graduellement vers la sainteté, c'était d'abord se renoncer, tout quitter : « abneget semetipsum ». Puis ils avaient appris à corriger leurs défauts, ils s'étaient exercés aux vertus apostoliques. Et la révélation du mystère du royaume des cieux s'était précisée peu à peu : « Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo, etc. ». Ce n'est que tout à la fin, au moment des adieux, dans l'admirable discours après la Cène, que fut, et encore particllement, dévoilé le secret de l'union

divine, la comparaison de la vigne et des sarments, l'habitation de la Très Sainte Trinité dans l'âme juste.

Pierre, Paul et Jean célèbrent la grâce d'adoption et d'union au Christ, mais, dans la partie morale de leurs épîtres, ils inculquent énergiquement l'abnégation totale et les vertus prétendument « passives ». « Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu. Humiliavit semetipsum factus obediens... » Tout, dans l'Évangile, prêche l'oubli de soi, la douce et débonnaire patience, l'amour de la croix, la mort au monde et à l'égoïsme sous toutes ses formes.

c) Il y a deux manières principales de faire état du dogme de la grâce sanctifiante. La première consiste à en parler discrètement, mais à mettre en œuvre les plus efficaces moyens de préserver le don divin et de le faire fructifier.

L'autre manière est plus hardiment surnaturelle. Elle fixe l'attention sur le don lui-même, contemple la vie de Dieu en nous, de nous en Dieu, l'incorporation au Christ, etc.; ces deux manières sont si loin de s'opposer que, de tout temps, elles se sont entr'aidées et se sont succédé dans la formation spirituelle. Il est vrai que la seconde, aujourd'hui si universellement prônée, semblait jadis mieux appropriée à la voie unitive. Jamais, est-il nécessaire de le dire? les mystiques n'ont eu la prodigieuse naïveté de s'adjuger le monopole de la grâce sanctifiante. Mais, élevés à cette connaissance expérimentale qui leur permet d'entrevoir et pour ainsi dire de toucher les transcendantes réalités du monde surnaturel, ils sont à même de vivre en un sens ineffable, la vie déiforme. Quant aux commençants et progressants, de tout temps, ils ont préludé à la vie d'union par l'exercice tant recommandé de la présence de Dieu, par les actes réitérés d'amour pour le Christ et la pratique de la communion sacramentelle et spirituelle. La dévotion si intériorisante envers le Sacré-Cœur, le soin d'examiner la conscience, la garde du cœur sauvegardent le trésor sacré et en révèlent indirectement le prix.

Cette méthode, certainement traditionnelle, a-t-elle cessé d'être opportune?

Aussi longtemps que la vertu est fragile et l'humilité mal assurée, est-il sage de concentrer toute son attention sur l'état de grâce incertain ou précaire? N'est-on pas exposé, — la crainte n'est nullement chimérique, — à se complaire dans les dons reçus? On prétend chercher Dieu en soi et on se trouve soi-même. D'où naît souvent un orgueil d'autant plus perfide qu'il paraît plus spirituel.

Dans l'épreuve, quand s'évanouissent les consolations et que Dieu semble se dérober, force est bien d'en appeler à d'autres vérités et procédés.

d) Sachons gré à la spiritualité de l'état de grâce d'avoir mis en meilleure lumière le caractère nettement surnaturel de l'ascèse chrétienne et de l'avoir purifiée ou préservée du volontarisme stoïcien. Nous continuerons cependant à faire cas des vertus spécialement chères au Cœur Sacré de Jésus : la douce humilité, l'obéissance et l'abnégation, persuadés que si la soumission chrétienne est fière et génératrice de liberté, c'est à la condition de nous rendre plus sincèrement humbles, mieux décidés à suivre par amour les exemples du Rédempteur. Désabusés de toute illusion américaniste, nous justifierons les vertus passives en les plaçant dans la perspective radieuse de la gloire divine, réparée par la croix, triomphant dans le sacrifice.

Le mot d'ordre de la spiritualité montante ne peut être que celui du Précurseur : « Illum oportet crescere, me autem minui ». Plus se révèle l'infinité de Dieu, plus s'efface notre chétive excellence. Plus s'affirme le règne du Christ, plus s'impose à ses sujets le devoir de la soumission totale. Plus resplendit le dogme du Corps mystique, plus l'abnégation des membres, dévoués au bien commun, actionnés par l'impulsion d'un même Esprit, doit contrebalancer l'égocentrisme et l'individualisme.

e) Prétendre que le progrès actuel de la spiritualité se reconnaît à la perfection croissante de l'obéissance est sans doute lancer un paradoxe qui fera se récrier maint supérieur et surprendra plus d'un inférieur. Et pourtant ce qui doit être est. La charité, l'union au Christ, le zèle ne peuvent se développer que dans la soumission

plus entière, plus spontanée, plus amoureuse au bon plaisir divin, par la réaction plus radicale contre l'esprit de révolte. Tout semble providentiellement combiné, d'une part, pour rendre l'obéissance plus méritoire et de l'autre pour l'imposer avec une plus inexorable rigueur. Nul ne songe à nier la rareté absolue et relative des exemples d'héroïque obéissance : impossible de s'aveugler sur les ravages causés par le libre examen et le jugement propre. Mais comment refuser de voir dans le Corps mystique du Christ l'emprise de plus en plus immédiate et directe du chef sur les membres ? D'où l'unification, la catholicisation de l'apostolat, les directives précises intimées à toutes les manifestations de la vie chrétienne. Il faut bien que le règne du Christ, solennellement proclamé, s'étende et s'exerce par l'autorité plus efficace, mieux obéie, des ministres qu'il s'est substitués, dans lesquels il vit et agit. Vers l'amour par l'obéissance, vers l'obéissance par l'amour, c'est tout le progrès dans toute la tradition.

Louis PEETERS, S. I.

Pour comprendre les Chrétiens d'Orient [1]

Si l'on examine l'histoire des efforts d'union des Églises depuis le schisme de Michel Cérulaire, on assiste attristé à une longue série d'échecs. Est-ce la difficulté du problème ? Est-ce l'éternelle hypocrisie des Grecs ? On peut assigner bien des causes, suivant les épisodes du passé ; mais on peut dire, par-dessus les causes mineures, que, si le problème est difficile, c'est qu'il a été fort souvent mal posé. Il y a donc un problème de l'union, et c'est lui qu'il faut envisager tout d'abord.

I. *Problème de l'union.*

Ce problème est difficile parce qu'il est original, sui generis, ne ressemblant à aucun de ceux que nous sommes accoutumés de résoudre entre peuples. Ce n'est pas une entente politique. D'abord, parce qu'il s'agit d'une question religieuse ; et la religion n'est pas la politique.

On pourrait envisager la possibilité d'une entente à concessions réciproques. Chaque partie contractante lâcherait deux ou trois de ses positions chères, spécialement désagréables à la partie adverse ; on mettrait en avant une série d'avantages résultant de l'entente commune, et l'on conclurait un accord où chacun trouverait en somme des avantages qui rachèteraient largement les pertes.

De cette forme d'union, il ne peut être question. Le dogme est

(1) Le R. P. Ch. Bourgeois, s. I., de Neresnice (Tchécoslovaquie), a bien voulu accepter de faire dans notre Revue la chronique des Églises de rite slave, unies ou séparées. Sa première chronique comprendra deux articles : le premier (juin) sur les principes de l'union des Églises ; le second (juillet) sur l'histoire des Roussines gréco-catholiques.

un, et de ce trésor que le Christ a confié à son Église, il ne peut être détaché aucune parcelle, pas la moindre : il fait bloc.

Invoquer même des motifs politiques peut être judicieux ; mais cela ne fait pas avancer d'un pas la question. On voulut, au XVIIe siècle, se servir de l'union pour faire entrer la Russie dans la grande ligue des pays catholiques organisée contre les Musulmans ; le but était louable, et la délivrance du joug musulman était une nécessité pressante pour l'Église d'alors. Mais, en pratique, la question religieuse fut voilée sous les intrigues politiques et n'aboutit pas.

Aujourd'hui, beaucoup d'excellents esprits, des catholiques d'Occident, des Russes aussi, de leur côté, voudraient invoquer, comme motif convaincant pour réaliser l'union, la nécessité d'européaniser la Russie, et ainsi de la rendre plus chrétienne, en la préservant des influences asiatiques. C'est un point de vue secondaire, discutable, mais qui ne rentre en aucune façon dans le problème qu'il s'agit de résoudre.

L'union n'est pas non plus une *mission*. Elle ne rentre dans aucun des cadres qu'on est habitué d'envisager dans le problème missionnaire. Nos frères séparés sont des *chrétiens*, qui croient au Christ et à son Évangile comme nous, qui ont les mêmes sacrements, une hiérarchie constituée, la même foi sauf sur deux ou trois points.

Faire des chrétiens, constituer une Église nouvelle, avec sa hiérarchie, tel se définit le problème missionnaire ; ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans l'union des Églises.

Constituer une Église en mission est créer une hiérarchie à l'image de l'Église-mère, lui donner l'idéologie et les usages catholiques, la faire la plus ressemblante possible à nos Églises d'Occident.

En travail unioniste, on se trouve en face d'une Église déjà constituée, qu'il ne faut pas vouloir transformer à notre image ; il ne faut pas lui inculquer ce qui nous est familier, mais uniquement effacer les fautes qui s'opposent à l'esprit purement catholique. Si, en mission, il faut s'adapter d'une certaine manière à l'esprit *asiate*, etc., il faut ici s'adapter à l'esprit oriental jusque dans ses

moindres expressions religieuses, s'incliner devant le détail de sa pensée enfermée déjà dans des formes définies et chrétiennes, qu'on n'a pas à changer, bien que presque toujours elles soient fort différentes des nôtres.

Pour constituer une hiérarchie stable en mission, il faut viser à ce qu'elle devienne au plus vite *indigène*. Le missionnaire doit se donner à son nouveau pays sans aucun regard en arrière ; les ennemis de ce désintéressement sont souvent les Européens, ses frères par le sang, qui veulent *coloniser*, et empêchent de faire le bien par pur amour des âmes ; ces ennemis sont aussi les *préférences européennes*, inconscientes souvent, que le missionnaire porte en lui, et qu'il doit combattre incessamment, dominer courageusement pour se faire aux autres.

Ici, les ennemis de l'œuvre d'union nous touchent encore de plus près ; ils sont encore plus intérieurs. Ce ne sont plus seulement nos frères par le sang, mais nos frères par *la foi*, qui compromettent, par leurs incompréhensions, l'œuvre d'union. Point n'est besoin de remonter bien loin dans l'histoire de l'union pour rencontrer ceux qui, de bonne foi sans doute, voyaient d'un mauvais œil la constitution ou le maintien d'une hiérarchie autre que la hiérarchie latine, d'une hiérarchie qui, tout en restant *subordonnée au Pontife Suprême*, revendiquait pourtant, de plein droit, une organisation différente. Ces Églises unies ont combattu non seulement contre l'assujettissement à des pouvoirs civils ou contre des susceptibilités nationales, mais ont dû mener la lutte contre certains *membres de la hiérarchie latine*. On a vu souvent des représentants de l'Église latine, ceux-là mêmes qui vivaient sur le territoire des Églises unies, les mettre dans des positions fausses, critiques, à cause d'ingérences inopportunes et même injustifiées. Il fallait ramener ces Orientaux à l'*unité* ; on voulait les amener au *latinisme*.

Toute ingérence ressemblant à une mission serait erreur, imprudence, et donnerait à nos frères séparés les pires arguments contre toute tentative de rapprochement. C'est ce qui arriva trop souvent par le passé.

Ennemis intérieurs à *l'âme même de l'apôtre de l'union.*

Si, dans le renoncement à ses préférences nationales, le missionnaire doit mettre tout son zèle et ne se laisser arrêter devant aucun motif humain, le renoncement au rite latin, qu'il doit s'imposer, peut paraître à beaucoup pour le moins fâcheux, si l'on songe combien les traditions latines font corps avec l'Église catholique, et semblent comme l'expression normale aussi bien de sa piété que de sa doctrine, la langue latine étant comme le signe auquel les catholiques se reconnaissent par toute la terre. Renoncer au rite latin revient donc à renoncer à une tradition religieuse sacrée, et cela ne peut pas se faire sans mûr examen. Alors qu'en renonçant à ses goûts nationaux on *épure* par le fait même son catholicisme, on le rend dégagé de tout alliage humain, l'adhésion à un rite nouveau fait un *départ dans le catholicisme* même, et en distingue un élément qui semblait lui être presque essentiel.

C'est donc la position spéciale du problème de l'union, aussi éloignée de toute conception politique que d'un travail de mission au sens ordinaire du mot, qui en fait toute l'originalité et... la difficulté.

Refaire l'*unité chrétienne* telle qu'elle était aux premiers siècles, voilà le vrai problème. Mais les parties appelées à recomposer cette unité ne sont plus ce qu'elles étaient au Xe siècle.

Non seulement les situations se sont exaspérées au cours des siècles et les oppositions, surtout d'un côté, se sont ancrées profondément, mais encore chaque partie a évolué dans un sens différent. L'exercice du pouvoir pontifical, par exemple, s'est accentué beaucoup plus qu'il ne l'était alors, les traditions occidentales de l'Église catholique ont été de plus en plus dominantes, son droit canon, sa philosophie se sont fixés, et d'autre part, l'Église orientale a accentué le principe patriarcal et conciliaire, ses traditions sont devenues de plus en plus distinctes des nôtres, et, sous certains aspects, elle en est encore au Xe siècle, alors que l'Église catholique est au XXe.

Refaire l'unité brisée de pièces tellement disparates, vivant

d'une vie tellement différenciée, d'une vie d'adultes où les caractères ont été toujours en s'affirmant davantage, n'est pas affaire d'effort humain : c'est une œuvre divine. On peut tout de même aplanir les chemins en voyant les choses sous leur vrai jour, quelque rudes qu'apparaissent ainsi les contrastes, en envisageant sincèrement, de part et d'autre, les possibilités de rapprochement.

II. *Ce qui fait difficulté aux Orientaux*

Dès les temps lointains de Photios et de Michel Cérulaire, la grande raison qu'on invoquait pour se séparer de l'Église catholique, était qu'elle est latine, et que les traditions latines sont étrangères à l'Église orientale, ou même qu'elles sont entachées d'hérésie. On voulait faire de l'Église catholique, contre son gré et les déclarations de ses pasteurs, une Église *locale*, tributaire des peuples d'Occident, et ne pouvant prétendre à l'universalité.

Et aujourd'hui, on retrouve encore la même objection fondamentale sous la plume d'écrivains russes. Dans un recueil d'articles, intitulé « La Russie et le latinisme », je trouve la déclaration, énoncée dès le début : « Nous n'appellerons pas l'Église d'Occident « catholique », parce que ce mot signifierait qu'elle est universelle, mais latine, parce que le latinisme est sa frappe caractéristique ». Et ailleurs, l'auteur d'un des articles du recueil affirme que l'Église d'Occident est romano-latine non seulement par sa langue, mais par le droit de l'Empire romain qu'elle s'est approprié, et aussi par tout son esprit, par son *idée fondamentale* ; et que ce n'est pas par hasard que l'Église catholique est surtout la religion des peuples latins, car elle est bien l'expression de la culture romaine, du génie créateur romain.

Admettons un instant que l'Église catholique soit latine, comme le prétendent les Orientaux. Dans ce cas, auraient-ils un prétexte valable à se séparer d'elle ?

Les idolâtres qui se convertissent au catholicisme ne s'occupent pas du caractère latin de la religion qui leur est présentée, et ne s'en effrayent pas. La culture latine leur semble assez *large*, assez

identifiée aux traditions chrétiennes ; elle ne soulève, à ce titre, pas d'objections sérieuses de leur part.

Les Orientaux chrétiens ne sont pas au même point. Ils ont des traditions chrétiennes, et ces traditions, au moins dans leur majorité, *ne sont pas latines*. Ces traditions chrétiennes sont non seulement respectables, mais théoriquement *peuvent égaler la valeur des traditions latines*. J'ajouterai qu'elles sont si rattachées à toute l'histoire de ces peuples, à leurs mœurs, à leur culture qu'elles y occupent une place centrale que jamais le latinisme n'a occupée dans la vie et les mœurs des peuples d'Occident. Qu'il me suffise d'attirer l'attention sur ce simple fait, que le *laïcisme*, où est arrivée la culture de presque tous les peuples d'Occident, cette séparation des domaines où la religion tend de plus en plus à devenir une affaire privée, malgré les réclamations de l'Église, ce laïcisme a toujours été impensable dans les sociétés orientales, et serait resté loin de toute réalisation, si les idées d'Occident n'étaient pas venues récemment changer, révolutionner les traditions séculaires dans deux ou trois de ces pays.

Ici, nous avons affaire au *particularisme* oriental, qui pose, il faut le reconnaître, le problème religieux tout autrement qu'en Occident ; non le problème religieux dans son essence, mais par rapport à la culture. Chez les Orientaux toute la culture est centrée sur la religion, sur *ses expressions rituelles, liturgiques ;* une fête qui n'est pas fête religieuse ne compte pas ; on ne compte les dates que suivant les épisodes de la vie liturgique : une telle unité de la vie civile, culturelle, familiale d'une part, et religieuse de l'autre, n'a pas son égale en Occident. Qu'ils conçoivent la religion d'une façon quelque peu étroite, qu'ils aient une forte tendance à former des Églises nationales, autocéphales, à n'aimer, fort souvent, dans leurs rites liturgiques, que ce qui les différencie (1) et les oppose

(1) Je me rappelle encore le dépit de ce paysan uniate, que je rencontrai un jour sur une route de Podlachie, en Pologne, et qui me parlait de la réforme du calendrier *julien* qu'on voulait imposer aux « Ruthènes » : « Mais alors, si l'on unifie notre calendrier, qu'est-ce qui *nous distinguera des Latins?* »

aux peuples voisins, je ne le nie pas ; mais reste que tout cela est l'effet d'une union vraiment extraordinaire entre la vie de tous les jours et la vie de l'Église.

Ces peuples ont donc le droit de revendiquer la jouissance de leurs traditions non latines, puisqu'elles sont tellement liées à leur mentalité et à leur histoire, qu'à aucun titre on ne peut les condamner comme telles,... et ils auraient donc raison de craindre leur accession à l'Église latine, leur soumission à ses cadres, si cette entrée suppose vraiment le remplacement de leurs traditions et de leur culture par la culture latine.

Et voilà où nous en sommes : l'entrée dans l'Église catholique suppose-t-elle nécessairement la soumission aux cadres latins ? Autrement dit, *l'Église catholique est-elle uniquement latine ?*

A cela plusieurs réponses. L'une, simple : l'Église catholique n'a de latin que son rite d'Église, et ce latinisme superficiel n'est qu'une langue de passe, instrument commode qui permet de s'adapter à toutes les cultures.

Cette réponse laisse *béantes* deux questions principales, les plus profondes, essentielles en la matière : *a*) Vous vous contentez peut-être, vous Européens de l'ouest, d'une langue d'Église tellement abstraite, tellement universalisée qu'elle ne répond plus à aucune culture en particulier, mais peut les englober toutes ? Mais s'il est des *peuples* qui *veulent* justement que *leur langue d'église soit l'expression de leur vie spirituelle*, soit leur prière intérieure, qu'elle soit en rapport étroit avec leur culture propre, leurs traditions historiques, qu'aurez-vous à leur dire ? Sans doute, vous faites bon marché de ces besoins liturgiques, parce que vous avez organisé votre vie en plusieurs parts, et que vous vivez personnellement votre vie religieuse, sans souci de la voir s'exprimer dans des offices rituels. Mais tous ne sont pas comme vous. Il est des peuples, habitués aux plantureux échos que la vie d'Église offre à toute leur vie, tant individuelle que sociale et politique, et contemplative ajouterai-je sans avoir peur de me tromper, qui trouveront votre langue latine, votre rite latin bien froid,

bien sec, trop épuré, sans support auquel puissent se raccrocher leurs instincts religieux en quête de concret. Vous recherchez avant tout une langue religieuse qui *soit la même partout*, qui aille aux Japonais aussi bien qu'aux Syriens. Mais les chrétiens d'Orient n'en veulent absolument pas. Ils ne veulent pas faire de leur langue liturgique une langue universelle. Dès qu'ils vont à un peuple étranger, ils la traduisent immédiatement (1).

b) Mais d'ailleurs, et pour les *peuples d'Occident eux-mêmes*, le *latinisme* d'Église *n'est pas un pur esperanto;* ils prient dans la langue latine ; on ne prie pas en esperanto ; le latinisme est trop lié à leur histoire, pour qu'ils puissent le rendre aussi abstrait qu'ils le voudraient peut-être. Et quant aux Chinois, aux Indiens,... le latin sera toujours pour eux la langue de la religion d'*Europe*.

Une autre réponse, entrant plus dans le détail, peut se formuler ainsi :

Théoriquement, la position est très claire : l'Église catholique n'est pas uniquement latine ; d'abord sa définition même, reconnue par tous les catholiques, la rend compréhensive de toutes les cultures ; elle est *universelle*, non par d'heureux événements historiques, ou par une propagande organisée partout, mais *par essence*.

En pratique, il n'en va pas tout à fait de même.

Et c'est sur ce point, l'on peut le dire, que se présentent les plus grosses difficultés.

Le latinisme, en tant que culture, (et ici, pour éviter tout mal-

(1) C'est ce que firent les SS. FF. Cyrille et Méthode, Grecs de Thessalonique, qui, chargés de l'apostolat auprès des Slaves, se mirent tout d'abord à traduire les saints livres en la langue slavonne, seule langue qui fût abordable à ces peuples, et surtout où pût s'exprimer leur culture, lorsque celle-ci se développerait. C'est ce qu'ont fait les Russes dans leur florissante mission de Tokyo, n'ayant aucun moment l'idée d'imposer aux Japonais l'alphabet slavon, mais traduisant et célébrant l'office en langue japonaise ; c'est ainsi que firent les missionnaires sibériens orthodoxes auprès des tribus mongoles de Sibérie. Ils traduisaient l'office en langue mongole. V. Pravoslavnoje Obozrienie *1868*, 2, p. 474.

entendu, nous comprenons en gros, les traditions philosophiques, théologiques, ascétiques, liturgiques, canoniques, artistiques, architecturales, qui toutes dérivent de la culture des peuples du bassin de la Méditerranée telle qu'elle s'imposa de la fin de l'empire romain jusqu'à la Renaissance), est tellement entré dans ses veines, qu'elle ne peut guère, *en fait*, s'en détacher maintenant. Nous insistons : en fait, car il est bien clair qu'*en droit* et de par ses grandes thèses, elle pourrait faire autrement.

L'Église catholique promène ce latinisme, consciemment ou inconsciemment, partout avec elle, et c'est un point où elle reste attachée à une tradition qu'on a quelque raison d'appeler *locale*. Sans doute, au moyen-âge, ce défaut n'apparaissait pas, parce qu'alors le latinisme était la culture de tout le monde civilisé connu. Jusqu'à la Renaissance, la culture byzantine était parfaitement ignorée des Occidentaux, et que dire des autres plus lointaines ?

Mais aujourd'hui, il n'en est plus ainsi. Le monde civilisé connaît d'autres cultures qui ne laissent plus à la culture latine *l'hégémonie*.

Pour m'en tenir aux Églises orientales, il suffit d'être un peu familiarisé avec les desiderata de ces Églises soit unies, soit non-unies, pour voir que, lorsque les catholiques ont voulu tenter de les approcher, ce fut bien souvent pour y introduire des usages latins. Les Orientaux avaient les leurs, qui étaient bons ; cela ne fait rien ; on les change, les remplace par d'autres qui n'ont rien à voir avec les mœurs ou l'histoire des Orientaux, mais qu'on estime meilleurs parce que « c'est comme ça qu'on fait chez nous »... On pourra d'ailleurs trouver les preuves de cette assertion dans les pages qui vont suivre le mois prochain.

Que d'ailleurs le latinisme d'Église soit indissolublement lié à une culture déterminée, le fait est indéniable ; la prière liturgique, à moins de tomber dans la tendance protestante, ne peut être séparée de la prière intime ; elle en doit être l'expression, sanctionnée par l'autorité, et la prière intime doit y trouver ses normes.

Mais ce travail culturel reste l'essentiel aujourd'hui. Il se dégage nettement et devient le fond du travail missionnaire tel que l'exposent si pertinemment les *Dossiers de l'Action Missionnaire* (1).

Ce dont il s'agit maintenant, et ce qu'on n'a pas encore fait, c'est d'entamer les blocs culturels hindous, chinois, mongols, bouddhistes....

C'est en quoi le but du problème de l'union des Églises se rapproche de celui des missions, pris dans un sens très général : intégrer dans le catholicisme *la culture orientale, et lui faire une place égale, non diminuée, à l'intérieur de la grande et unique Église du Christ.*

III. — *Incompréhensions.*

A mesure qu'on fréquente davantage les Orientaux, on devient persuadé que l'œuvre la plus urgente serait la création *d'un double vocabulaire* où les mêmes mots seraient expliqués, sur une première colonne, dans le sens occidental, et sur la seconde, dans le sens oriental, lequel d'ailleurs, admettrait encore quelques subdivisions

On peut dire, sans exagérer, que chaque mot exprimant des idées religieuses ou culturelles recouvre une zone de faits et de pensées notablement différents.

Ainsi du mot *catholique :* en Occident, nous savons ce qu'il signifie; mais, en Orient, pour un Russe, cela signifie souvent *polonais,* et ne s'applique qu'à une nationalité restreinte; pour nombre d'Uniates, qui se disent pourtant gréco-catholiques, le mot catholique tout court, signifie uniquement les fidèles de rite latin, qu'ils appellent volontiers les papisi, et ce mot leur représente une autre religion que la leur...

Le mot *rite,* si important en la matière, n'a pas du tout la même signification pour nous et pour un Oriental.

(1) *Dossiers de l'Action Missionnaire*, Xaveriana, Louvain.

Nous avons nos *mystiques*, nos contemplatifs, nos poètes, dont la tendance, foncièrement spirituelle, s'élève au-dessus du monde des machines, mais la *manière dont cette mentalité est possédée* en Orient et en Occident *diffère* étrangement. Chez nous, elle est comme absorbée, un peu mineure, rare, plutôt le fait d'une élite, presque humiliée sous le mouvement colossal des grandes entreprises. En Orient la tendance des mystiques *relève la tête ;* ils sont chez eux ; ils sont le nombre ; elle est plus répandue parmi le menu peuple, elle se fait idéal national, revanche contre l'emprise européenne débordante par sa machinerie, se sent supérieure à l'activité physique qui leur semble plutôt besogne de marchands.

Les mystiques d'Occident, éminents par la qualité, sont le petit nombre, et ne peuvent être considérés comme génies représentatifs de l'Occident.

Eux au contraire, mystiques de l'Orient, amis du prophétisme, se savent largement répandus ; là-bas, ils sont les guides, ils se sentent chez eux dans la pensée publique, dans cet immense besoin de pénétrer le monde spirituel qui excite les foules sur les chemins de Bénarès et de Lhassa ; et le fait seul que ce besoin est respecté, partagé, senti profondément par les masses, donne une tout autre allure au sens du mot mystique, que là où ce besoin est ignoré ou sujet d'ironie.

Nous pourrions faire une constatation inverse pour le « *juridisme* ».

Le Russe, qui se sait peu doué pour l'organisation, n'est pas porté à estimer beaucoup les questions juridiques ; il verra au contraire, chez ceux en qui dominent les préoccupations d'organisation, d'autorité, une attitude d'âme peu enviable, empêchant qu'on ne s'adonne entièrement à des fonctions plus hautes, celles de la sainteté, qui, pour lui, se réduisent toujours à la contemplation. Il appellera donc « *juridisme* » non l'exercice des fonctions de la hiérarchie ecclésiastique, ou l'application des lois, (tout cela existe aussi chez lui), mais ce *départ* que font les catholiques

entre *l'ordre de la sainteté* et *celui de l'autorité*. Comme nous estimons fort l'organisation et ses bienfaits, nous regardons l'ordre de l'autorité comme tenant à part, directement imposé par Dieu, et nous disons que ceux qui détiennent l'autorité peuvent être des pécheurs, mais que cela n'enlève rien à sa valeur, que les péchés n'interfèrent pas avec le pouvoir de commander, n'empêchent pas la lumière d'en-haut d'éclairer l'organisation hiérarchique. C'est une position qui fait scandale pour les Russes, parce que pour eux, l'autorité n'a de sens (1) que comme fondée sur la sainteté; elle n'en a pas par elle-même.

IV. *Uniformité ou particularisme.*

C'est donc à des *mentalités différentes* qu'on doit rapporter le vrai *motif* des dissensions religieuses. Ce qui oppose le schismatique au catholique doit s'expliquer. S'il s'agissait d'une rupture limitée à un petit nombre d'individus, on pourrait en attribuer la cause à la rébellion, à l'orgueil par exemple, et exiger une soumission pure et simple. Mais il s'agit de deux *groupes humains*, énormes par la quantité, dont la séparation s'est perpétuée pendant des siècles; l'orgueil seul ne peut expliquer un fait aussi compact.

Ces deux groupes, on les a appelés l'*Orient* et l'*Occident*, et cette dénomination, en tant qu'elle recouvre une culture, une psychologie, des mœurs, une longue histoire distincte, nous fait toucher à la vraie cause du schisme religieux. Évidemment nous ne disons pas que tout Oriental doit être fatalement schismatique, tout Occidental catholique, mais les deux termes Orient et Occident représentent des mentalités différentes, qui ont toujours été en s'accusant, et ont donné toute leur acuité aux dissensions religieuses.

(1) C'est une thèse, soutenue par beaucoup de penseurs russes orthodoxes, A. Khomiakov par exemple, et de nos jours le prêtre S. Boulgakov, recteur du séminaire russe à Paris, que l'Église orientale ne reconnaît pas d'autorité extérieure, ni civile ni ecclésiastique.

Une rupture, où, à l'instigation des Photios et Michel Cérulaire, tout un monde s'est trouvé d'accord et continue à se trouver d'accord aujourd'hui, ne peut s'expliquer en raison définitive que par des mouvements profonds de races, dont l'interprétation est infiniment complexe.

Ces controverses entre Latins et Grecs, interminables et sans issue, existèrent et existent entre deux mentalités qui ne se rencontrent pas, qui sont à des stades de pensée différents, ont des préoccupations, en certains points, diamétralement opposées.

Pour les uns, l'Église doit être d'abord *une*, et ils comprennent cette unité dans le sens d'uniformité, de par leurs dispositions natives à organiser, commander, de par leur besoin de centralisation unificatrice.

Pour les autres, l'Église doit être d'abord « *nôtre* »; ils disent volontiers : « notre Église » ; chez eux le particularisme est dominant. Quand ce particularisme conduit à créer des Églises nationales, indépendantes les unes des autres, sans lien visible, cette conception vicie la vraie notion de l'Église, qui doit être *une visiblement*. Mais lorsque ce particularisme répond au désir d'être bien chez soi dans l'Église, lorsqu'il tend à faire de la religion le centre de la vie individuelle, familiale, civique, à créer un milieu où toute la vie est centrée sur la religion, où le *laïcisme* est inexistant, ce particularisme est bon, et l'Église *romaine* n'a pas de plus grand désir que de le voir s'installer dans les sociétés.

Le mouvement originel du particularisme — asseoir l'Église dans les préoccupations nationales — était louable, mais il devient mauvais lorsqu'il résiste, qu'il empêche l'unité générale.

On voit donc que les Orientaux deviennent « schismatiques » au point où les mentalités s'opposent, où elles s'excluent.

On pourrait comprendre que, par un certain accord, ces mentalités se seraient harmonisées, tout en restant elles-mêmes, et il n'y aurait pas de schisme.

Rien n'empêchait, par exemple, qu'il se fît un heureux mélange, un équilibre d'*unité* et de *provincialisme*, qu'il y eût *centralisation*

et *décentralisation* : c'était une question de dosage, mais qui devient impossible lorsque les esprits sont irrités.

Et ils sont restés irrités, d'une irritation massive, *durant des siècles*, et les efforts de rapprochement n'ont fait qu'aviver encore les haines et les ressentiments.

Ces efforts venaient presqu'uniquement de l'Occident, en toute bonne foi, par fidélité à la mission *divine* confiée à Pierre et à ses *successeurs*. Mais l'Occident, poursuivant son idéologie, voulut trop souvent l'unité *uniforme*, il y conviait l'Église orientale; et celle-ci appelait ces efforts des empiètements arbitraires.

Empiètements, parce que, au nom de la religion, Rome, en cela conséquente avec l'esprit occidental, semblait aux Orientaux tendre toujours à *uniformiser*, directement ou indirectement, semblait croire cette uniformité nécessaire à l'unité religieuse, alors que l'Orient, soucieux surtout d'unité avec la vie nationale, ne pouvait reconnaître en ce besoin d'unité uniforme une nécessité religieuse, mais n'y voyait qu'ambition politique, abolition de ce qu'il avait de plus cher : sa culture, unie à tant de glorieuses traditions chrétiennes, et qui ne pourrait résister devant les « empiètements » latins.

Plus l'un se concentrait dans l'amour de l'unité chrétienne, plus l'autre, y voyant le sacrifice de son particularisme, se réfugiait dans ses traditions aimées, authentiquement chrétiennes elles aussi.

Reconnaître ces tendances opposées, les distinguer soigneusement du divin problème de l'unité de l'Église, où ne doivent pas entrer les conceptions particulières de telle ou telle civilisation, mais qui peut laisser, en dehors de lui, une marge suffisante aux exigences des légitimes aspirations humaines, c'est provoquer un réel élargissement du problème de l'union, et lui donner toute sa portée.

V. *Portée de ces questions.*

La portée de ces faits est grande.

Ces questions d'union, que nous avons soigneusement distinguées du problème strictement missionnaire, en sont pourtant très proches

par le rapport qu'elles ont avec les missions ; elles s'en distinguent catégoriquement, et pourtant leur solution peut avoir une influence considérable sur l'avenir des missions.

Regardons une carte, et nous verrons que les peuples de l'Orient schismatique forment un vrai pont géographique avec nos grandes missions d'Asie. Que ne firent pas les *Nestoriens*, partant d'Asie Mineure et de Perse, et formant, au XII^e^ siècle, une immense chrétienté au cœur de l'Asie centrale, jusqu'en Chine ! Quelle position unique n'occupe pas la Russie, qui, avec sa frontière sibérienne, rejoint immédiatement les peuples de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient ! Mais le trait d'union géographique est peu ; il y a un trait d'union psychologique que le proche Orient est appelé à représenter.

Ces peuples déjà chrétiens, à traditions authentiquement chrétiennes, mais qui ont su allier si étroitement ces mêmes traditions à leur esprit oriental, qui ont conservé si jalousement ce lien sacré à travers les siècles, peuvent nous montrer comment le christianisme sera viable en Asie, un christianisme à culture chinoise, mongole..., et non importé tout fait dans des cadres européens.

Si nous considérons ces Églises orientales, uniates, comme des filiales lointaines de l'Église d'Occident, dépouillées de leur vie propre, la portée de l'union des Églises, comprise de cette manière, *sera nulle*.

Mais si nous ne craignons pas de laisser à des Orientaux catholiques leur culture orientale pleine et entière, ces masses intégrées dans la grande Église du Christ assoupliront la mentalité catholique, la rendront plus compréhensive des besoins des peuples qui ont une autre psychologie, et aideront à mieux réaliser *l'universalité culturelle de l'Église*.

Une fausse ou étroite solution des questions d'union peut les dépouiller de toute valeur ; une solution loyale et franche fera beaucoup pour le reste de l'expansion de l'Église.

Neresnice (*Tchecoslovaquie*) Ch. BOURGEOIS, S. I.

Les Rétractations de saint Augustin examen de conscience de l'écrivain

Durant les premières années du XX^e siècle, avant et depuis la guerre, les études augustiniennes ont fait porter plus que jamais l'attention sur cette autobiographie d'Augustin qui s'appelle les *Confessions* et qui, en raison même de son originalité, ne rentre dans aucun des genres littéraires connus de l'antiquité classique. On en a discuté chaque trait, on a projeté sur leurs déclarations la lumière que pouvaient fournir les premiers écrits du converti de Milan, on les a confrontées avec chaque détail contenu dans ses lettres ou ailleurs. Puis, après un minutieux contrôle, on en est arrivé finalement à légitimer dans leur ensemble les titres de créance que présentait l'ouvrage, et l'on continue toujours à y voir, avec raison, un récit véridique, d'une valeur psychologique et historique hors pair, de toute la première partie de la carrière d'Augustin.

Mais il est dans l'œuvre du grand docteur un autre écrit, les *Rétractations*, d'un genre original lui aussi, qui n'a jamais bénéficié de pareille sympathie. Et pourtant, à côté des *Confessions*, l'histoire littéraire doit reconnaître au même titre, dans les *Rétractations*, un genre nouveau, qu'ignorait jusque là la littérature profane gréco-romaine : c'était un événement littéraire, une nouveauté totale, que pareil écrit, publié en l'an de grâce 427-428, et dont on chercherait vainement le modèle dans la lignée des écrivains classiques, depuis Platon ou Xénophon jusqu'à Cicéron ou Tacite. De ce seul chef déjà, les *Rétractations* méritaient une étude spéciale, qu'on a été lent et parcimonieux à leur donner, puisque la seule connue est la courte communication de Harnack, suggestive et personnelle, faite à l'Académie de Berlin à la fin de 1905, et que nous utiliserons fréquemment au cours de cet article. En outre, il est peu de pages qui ouvrent, comme les

Rétractations, sur la psychologie de l'écrivain, du penseur et du chrétien, durant toute sa carrière, des aperçus aussi richement révélateurs : une lecture attentive et recueillie du livre fait entrer en contact avec l'âme d'Augustin et l'intimité, une fois de plus quand il s'agit de lui, provoque la plus sympathique admiration.

L'ouvrage n'est pas bien long et, à première vue, sans attrait, puisqu'il se réduit à quelques remarques, parfois développées, souvent succinctes, sur une série de livres chronologiquement énumérés : catalogue critique, en somme, de toute la production à peu près d'Augustin, en un peu plus d'une centaine de numéros. Peut-être est-ce à cet aspect peu attrayant qu'il faut attribuer l'indifférence pratique de l'histoire littéraire, qui lui consacre, non sans formalisme, la courte notice habituellement de mise pour chaque pièce dans la revue de l'ensemble des œuvres; puis, elle passe outre, sans trop sembler se douter du trésor de fine psychologie qu'elle a distraitement décrit. Interrogeons un moment ce document psychologique et littéraire et voyons ce qu'on peut y trouver.

L'antiquité chrétienne, en général, n'a pas, comme Augustin, apprécié à sa vraie valeur la profonde individualité de cet écrit. Possidius de Calama, l'ami et le confident d'Augustin, qui recueillit le dernier soupir du saint évêque, avant d'écrire sa biographie, en fait une courte description qui en restreint un peu la portée : mais il montre qu'il se rend compte de la pathétique solennité de cet examen de conscience littéraire, « De recensione librorum », en l'associant, d'un peu trop près peut-être, aux derniers jours d'Augustin : « ante proximum diem obitus sui » (1). Prosper d'Aquitaine se contente d'une allusion : « Omnes opiniones suas censoria gravitate discussit » (2). Deux siècles plus tard, Bède le Vénérable, qui a en commun avec Augustin ce culte de la vérité, témoigne, par l'imitation qu'il veut en faire dans son *Liber retrac-*

(1) Vita 28. — (2) *P. L.*, 51, 190.

tationis in Actus Apostolorum (1), qu'il n'a qu'une idée très incomplète, inexacte même, de son modèle; peut-être ne le connaissait-il que par ouï-dire. Par contre, Fulgence de Ruspe (2), le principal représentant antique de l'école d'Augustin, avait pu s'appuyer sur des citations intelligemment prises aux *Rétractations*. Mais c'est Cassiodore, le guide littéraire et religieux des lectures médiévales, qui a le mieux saisi et exprimé la caractéristique du petit livre; la formule qu'il emploie, « cautissima retractatione corrigere », est plus heureuse que la « censoria gravitate » de Prosper, et, dans le programme des lectures patristiques qu'il recommande, il n'a garde d'omettre ce document psychologique et littéraire, qu'il préconise chaudement comme exemple de sincérité et de modestie (3).

Document psychologique et littéraire : chez un écrivain si finement doué qu'Augustin, les deux éléments s'unissent constamment et l'analyse psychologique, qu'il a continuellement faite des mouvements de son âme, se traduit spontanément ici comme ailleurs. Mais la psychologie de l'écrivain et l'histoire littéraire de ses écrits trouvent aussi, chacune séparément, leur avantage à une étude détaillée du morceau.

Plus encore que Cassiodore, Augustin semble avoir fait grand cas de son ouvrage. Quinze ans au moins avant de le composer, dès 412, il en caressait le projet et une question de son ami Marcellinus, à propos du *De libero arbitrio*, lui donne l'occasion d'en exprimer l'idée, en l'encadrant de considérations qui l'honorent et qui répondent pleinement à son amour de la vérité : il avoue qu'il fait effort pour être de ceux qui écrivent en progressant et qui progressent en écrivant : « Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt ». Pour ses amis, c'est faire fausse route que de vouloir le défendre contre ses détracteurs malveillants ou inconscients en

(1) *P. L.*, 92, 995. — (2) *P. L.*, 65, 417. — (3) *P. L.*, 70. 1133.

affirmant qu'il n'y a aucune erreur dans ses écrits ; si le Seigneur l'exauce, il réunira dans un écrit spécial tout ce qui lui déplait avec raison dans ses œuvres : « Tunc videbunt homines quam non sim acceptor personae meae. » Pour lui, il souhaite plutôt des juges, des juges sévères de ses propres écrits (comme du *De Genesi* et du *De Trinitate* qu'il ne peut encore se décider à publier) et il se place lui-même au premier rang de ces juges : « inter quos et meipsum primitus constituere volo » (1). On ne pourrait trouver pensées plus loyales et expressions plus sincères ; tout le paragraphe devrait être cité.

Augustin a l'air aussi de se rendre compte de l'originalité de cet écrit qu'il projette : « opere aliquo ad hoc ipsum instituto », et le genre de style tout simple et uniforme qu'il adopte, d'un *modus dicendi* irréductible à aucune des classifications de l'*Orator*, ajoute encore à cette impression. Quinze années devaient se passer avant qu'il pût songer à exécuter son dessein. De cinquante-huit ans qu'il avait lors de la lettre à Marcellinus, en 412, le vieillard était passé à plus de soixante-douze : maintenant, au soir de la pensée et de la vie, pressé par l'appel de son âme, « quia differendum esse non arbitror » (2), auquel il ne croit pas pouvoir se dérober, et sans doute à la veille de déposer la plume pour jamais, — il le croyait du moins — « utrum adhuc essem aliquas dictaturus ignorans » (3), il reprend devant Dieu, qui va lui demander ses comptes, et devant les hommes qui l'ont transcrit et le liront toujours, les graves pensées qui présidaient depuis près d'un demi-siècle à son activité littéraire : « opuscula mea cum quadam iudiciaria severitate recenseam... velut censorio stylo denotem. » C'est un soulagement pour sa sincérité de corriger ce qu'il a mal dit, de se grandir en avouant ses ignorances et ses inexactitudes précédentes, de garantir contre toute interprétation erronée une affirmation qu'en vérité et loyauté il croit devoir maintenir, « partim reprehendendo, partim defendendo » (4) — ces cas ne sont pas rares chez lui, — de montrer

(1) Epist. 143, 2, 3, 4. — (2) Prol. 1. — (3) Retract. II, 93.
(4) Epist. 224, 2. Retract. I, 17, etc.

qu'il a progressé au cours de ses productions dans la connaissance du vrai ; plusieurs fois, dans son prologue et ailleurs (1), il revient sur cette vieille idée de sa lettre à Marcellinus, et, jusque dans les quelques écrits qu'il compose encore après ce testament littéraire, il ne manque pas l'occasion de rappeler avec un réel apaisement les passages (2) qu'il a déjà corrigés. On voit, à la hâte qu'il a de satisfaire les instances de ses amis, « edidi iubentibus fratribus » (3), — Hilaire d'Arles le supplie de la lui envoyer, « quaeso habere mereamur » (4) — et à l'empressement qu'il manifeste à diverses reprises (5) de faire suivre sans délai la révision des lettres et des homélies, combien il a à cœur de rendre compte à Dieu et à l'humanité de l'état réel de sa pensée.

Il y a quelque chose de solennel et de grandiose dans cet examen de conscience du vieillard ; ses expressions mêmes ne le cachent pas : « Scribere autem mihi ista placuit » (6). Nous n'avons pas affaire ici aux mémoires ordinaires d'un homme de lettres ou d'un homme d'action, qui peut avoir ses raisons d'intéresser autrui au souvenir de ses activités diverses. La pensée d'Augustin monte plus haut : il a le sens de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes, la responsabilité du génie qui se doit, sous l'œil de Dieu, de ne rien dire ou de ne rien faire qui puisse occasionner une erreur ou un faux pas chez ses semblables : « ut haec emittam in manus hominum a quibus ea quae iam edidi revocare et emendare non possum » (7), et l'on se sent porté à donner comme épilogue aux belles déclarations d'Augustin, si loyales, si sincères, si élevantes du début des *Rétractations*, la devise des *Confessions* qu'elles semblent paraphraser : « Cui narro haec ? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro hace generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras! (8) » C'est devant Dieu et le genre humain qu'il sent le poids de sa

(1) Prol. 3. Don. pers. 21, 55. Praed. SS. 4, 8. — (2) Praed. SS. 4, 7. Don. pers. 11, 27. — (3) Retract. II, 93. — (4) Epist. 226, 10. — (5) Prol. 1. Retract. II, 93, Epist. 224, 2. Don. persev. 21, 55. — (6) Prol. 3. — (7) Prol. 3. — (8) Confess. II, 3, 5.

responsabilité : « Ego quoque Domine, etiam sic tibi confiteor ut audiant homines » (1).

Ce jugement devait s'imposer à sa pensée éprise du vrai : car il se rendait bien compte, malgré la profonde humilité qui le caractérise depuis sa conversion, ou plutôt à cause même de sa profonde humilité qui chez lui est vérité, avec quelle respectueuse attention sa parole et ses écrits étaient attendus et accueillis par toute la communauté chrétienne : « ut rarissime tacere atque alios audire permitterer (2) ». L'histoire de chaque controverse où ses amis le forcent à écrire, la genèse de beaucoup de ses livres qu'il avoue lui avoir été arrachés par ses admirateurs ou édités malgré lui, il le reconnaît sans cesse dans ses *Rétractations*, les éloges d'un Jérôme et d'autres qui célèbrent dès les débuts ses services contre l'erreur pélagienne, la supplique de son ami Hilaire qui n'ose pas retrancher une parcelle aux idées d'Augustin, tout cela, à défaut d'autre chose, suffit déjà à montrer la place qu'il avait conscience d'occuper dès lors dans la pensée chrétienne.

Une circonstance spéciale ajoute une note pathétique au travail de révision que s'impose Augustin. La Providence ne lui avait pas accordé les loisirs souhaités jadis pour mener tranquillement son œuvre à bonne fin. Baronius croyait même que c'était pour y remédier qu'il s'était donné un auxiliaire dans la personne de Héraclius en 426. Et voilà qu'il l'entreprend au moment de clore à peu près sa carrière, dans l'espoir de pouvoir déposer la plume après ce suprême examen. C'était une nouvelle illusion : à peine a-t-il commencé à dicter que de trois côtés différents lui viennent des nouvelles demandes qui le forcent à s'interrompre et à reprendre la plume pour d'autres écrits. C'est son ami Quodvultdeus, qui lui demande un traité historico-dogmatique ou polémique contre les hérésies ; ce sont ses fidèles de Gaule, Hilaire et Prosper de Provence, qui le mettent en demeure d'intervenir contre les erreurs

(1) Confess., x, 2, 3. — (2) Prol. 2.

des Provençaux de Marseille et de Lérins et qui lui assignent le programme de l'écrit réclamé de sa compétence ; c'est enfin un autre ami, Alype, qui lui annonce les trois livres du jeune Julien d'Éclane « confidentissimus iuvenis », dont jusque là Augustin n'avait reçu que les cinq premiers et qui exigent prompte et raide réponse ; puis, c'est la trahison du comte Boniface, trop tard repenti, et l'invasion de l'Afrique par les Vandales depuis Tanger jusqu'à Hippone (429). Et voilà Augustin obligé de travailler de jour, pour répondre à ces exigences nouvelles, et de nuit, pour préparer la rédaction des *Rétractations* par la lecture préalable et l'annotation de ses œuvres. C'est ainsi qu'il avait déjà procédé pour les quatre premiers livres contre Julien, c'est ainsi qu'il comptait faire encore pour satisfaire Quodvultdeus (1) : le veillard se sentait pressé par l'échéance du terme final qu'il voyait approcher. Et il avait fini toute une partie (2), celle qu'il appelle les « libri », et qu'il publie aussitôt pour ne pas faire attendre ses amis qui le pressent : ce sont les deux livres des *Rétractations* actuelles que nous possédons. Deux autres parties devaient suivre, il se flattait du moins de cette illusion : celle des lettres et celle des sermons, autrement dit les « tractatus populares quos Graeci homilias vocant (3) ». Déjà le travail se trouvait en chantier pour les lettres, grâce à ses lectures de nuit, « iam legeram plurimas epistularum », tandis que le *De haeresibus* allait prendre rang après la réplique à Julien pour le travail de jour ; il n'y avait plus qu'à dicter ses rectifications et ses remarques sur sa correspondance, puis à entamer les sermons. Mais Julien d'Éclane était là toujours qui le harcelait, Julien, avec toute la fougue d'une plume jeune et alerte, féru de dialectique, retors dans son rationalisme — car c'était un irréductible rationaliste, — impudent dans son ironie, sans respect dans ses sarcasmes, et dont le pélagianisme avait besoin pour trouver avant de périr le constructeur de sa

(1) Epist. 224, 2. — (2) De praed. SS. 4, 7 : « Cuius operis (retractationis) iam duos absolveram libros ». — (3) Epist. 224, 2.

synthèse : « Quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset » (1).

Et l'on sent le vieil écrivain se débattre contre l'étreinte du temps et essayer de se dérober aux exigences du moment qui l'enlacent de toutes parts. Aux six livres d'un premier ouvrage, *Contra Iulianum Pelagianum*, après le *De praedestinatione Sanctorum* et le *De dono perseverantiae* contre les « ingrati gratiae Dei » de la Gaule, six autres s'ajoutaient péniblement, qui suivaient patiemment, phrase par phrase, les affirmations du théologien d'Éclane. Mais il restait encore deux livres de Julien qui attendaient réponse, sur les huit qu'il avait lancés contre Augustin. Cette réponse ne devait plus sortir de la plume du vieillard, qui, dans Hippone déjà assiégée par les Vandales, travaillait toujours contre Julien. Il mourait à la tâche le 28 août 430, sans avoir pu reprendre, même de nuit, le travail des *Rétractations* : « libris Iuliani inter impetus obsidentium Vandalorum in ipso dierum suorum fine respondens », nous relate son ami Prosper dans sa *Chronique*, et le titre même de l'ouvrage, indiqué mélancoliquement chez Possidius, nous dit son caractère inachevé : « *Contra secundam responsionem Iuliani opus imperfectum* ».

Les derniers livres d'Augustin portent-ils la trace d'un regret? A la manière dont il répète que l'interruption des *Rétractations* a été provoquée par les traités contre les Provençaux et surtout par les répliques à Julien, il semble bien qu'on doive le croire. Il semble aussi que, sous l'action de ce regret, la polémique contre Julien n'ait pas gagné en aménité ni en douceur, car c'est un des rares ouvrages d'Augustin où le vocabulaire se hérisse de qualificatifs un peu vifs, qui tranchent sur la sérénité ordinaire du grand écrivain : il est vrai que le jeune Julien savait être enfant terrible, sans respect pour le vénérable vieillard, ancien ami de sa famille, depuis longtemps l'oracle de l'univers. N'avait-il pas poussé l'impudence jusqu'à rappeler à Augustin le souvenir de son manichéisme

(1) Contra Iulian. Pelag. VI, 11, 36.

d'antan, jusqu'à faire passer pour manichéiste et « africanum dogma » ce qui était la doctrine de l'Église sur le péché originel, et jusqu'à tourner en ridicule la supériorité philosophique du vieux lutteur, en lui décochant l'épithète de « Poenorum Aristoteles » et de « Poenorum philosophaster » ? On comprend dès lors le ton de la réplique ; on comprend qu'Augustin ait voulu réduire au silence cet « impudentissimus iuvenis », et, si l'on se réjouit de posséder en bonne partie l'œuvre de Julien grâce à la seule loyauté de son adversaire, d'autre part on se défend difficilement d'un regret, à l'idée que cette polémique nous a privés du mot décisif, promis par l'auteur, pour la question de l'authenticité de ses lettres et de ses sermons, dont devaient traiter les deux dernières parties des *Rétractations* et qui allaient pendant des siècles embarrasser tous ses éditeurs.

Malgré cela, la partie qu'il a pu composer est déjà riche en enseignements divers. L'histoire littéraire peut y puiser à pleines mains, car elle trouve nombre d'indications précieuses sur la composition des ouvrages, sur les genres littéraires et leurs lois, les particularités de l'édition antique, les usages du marché du livre, la diffusion des exemplaires et le reste. Contentons-nous de rappeler quelques traits qui concernent seulement Augustin.

Il s'y révèle soigneux de conserver un exemplaire de chacun de ses écrits, et sans doute la recommandation rapportée par Possidius et qui tient lieu de testament concerne ce fonds de manuscrits : « omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubebat » (1) ; c'est là qu'on avait chance de trouver des exemplaires corrects, « emendatiora » (2), pas pour chaque œuvre cependant, car Augustin lui-même se plaint de ne plus avoir un seul exemplaire convenable de ses notes sur Job : « mendosum comperi opus ipsum in codicibus nostris ut emendare non possem » (II, 39). Il avait fait dresser une liste, ou un catalogue, *indiculus*, de toutes ses œuvres ; ce qui répond parfaitement à la conscience

(1) Vita 31. — (2) Vita 18.

de sa responsabilité. Même ses lettres, non seulement ses autres œuvres, sont mentionnées dans cet inventaire, sans doute aussi ses sermons : « quod nec opusculorum meorum indiculo nec inter libros nec inter epistulas est notatum »; car le *Commonitorium* dont il parle en cet endroit n'avait aucune chance de se rencontrer en dehors de ces deux premières catégories. La troisième catégorie, il nous le dit ailleurs comme on a pu le voir plus haut, comprenait les *tractatus* : « opuscula mea sive in libris, sive in epistulis sive in tractatibus », autrement dit les *Sermones in populum*, ou les *Tractatus populares*, « quos Graeci homilias vocant » (1), et Possidius range les écrits dans un même classement : « librorum, tractatuum, epistularum indiculum » (2).

Ce soin décèle un administrateur attentif, digne émule d'un Cyprien qui lui aussi avait divers dossiers de ses lettres épiscopales. Mais malgré cela, plusieurs ouvrages avaient disparu déjà du vivant d'Augustin, il l'avoue sans détour : « de armario nostro perdidi », et il n'en existe des exemplaires que chez des amis, surtout s'il s'agit des œuvres composées à Milan » (3). Par contre, il y a lieu de croire que les opuscules étaient réunis en volume, et d'autre part nous constatons que l'*indiculus* n'est pas parfaitement complet : « Inveni in quodam nostro codice in quo et iste liber est (De videndo Deo), quoddam commonitorium a me factum de hac ad episcopum Siccensem Fortunatianum, quod in opusculorum meorum indiculo nec inter libros nec inter epistulas est notatum » (4). D'autres fois encore, il constate que son *armarium* ne contient plus qu'un exemplaire incomplet.

Ce qui ne manque pas d'intérêt est l'impression finale produite sur Augustin par l'examen de sa production littéraire. On saisit chez lui un mouvement de surprise à la vue du total de ses œuvres en dehors des lettres et des sermons : 93 ouvrages en 232 livres : « Quorum numerum nesciebam eosque CCXXXII esse cognovi » (5). Possidius, qui y comprenait la correspondance et la prédication,

(1) Prol. 1 et Retract. II, 93. Epist. 224, 2 (fin). — (2) Vita 18. — (3) Retract. I. 5, 6, 21. — (4) Retr. II. 67. — (5) Retract. II. 93 (fin). Epist. 224, 2.

estimait l'ensemble à mille trente : « libros, tractatus, epistulas, numero mille triginta, exceptis iis quae numerari non possunt quia nec numerum designavit ipsorum » (1).

Augustin souhaitait-il qu'on fît une édition complète des 93 ouvrages qui prennent rang dans sa liste? C'est très vraisemblable : de là, le désir qu'il émet de les voir lire dans l'ordre chronologique qu'il assigne à ses *Rétractations*; de là aussi, si notre explication est exacte, la recommandation rappelée par Possidius en guise de testament et mentionnée ci-dessus. Mais personne ne prit sur lui pareille charge. Les copies se multiplièrent très inégalement, et des 93 mentions que conservait la liste d'Augustin, dix désignent des ouvrages, habituellement antidonatistes, qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous (2).

Si nous passons aux détails de quelques pièces, nous constatons que plusieurs furent éditées contre son gré; ce que connurent d'autres grands écrivains médiévaux victimes de secrétaires indiscrets. Citons entre autres le *De immortalitate animae* (3), composé pour son usage purement personnel, mais il ne sait trop comment, malgré lui, l'œuvre est devenue publique et il la trouve mentionnée dans son *Indiculus*. Il en va de même avec un premier écrit contre le mensonge, *De mendacio*, qu'en conséquence il fait suivre d'un *Contra mendacium*, et le premier figure aussi sur sa liste. D'autres fois, il se décide après coup à une nouvelle édition revue et considérablement augmentée, comme pour le *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* (4), ou pour le *De Trinitate*, dont on lui arrache à peu près douze livres, « minus emendati quam deberent et possent », et qui se trouvent déjà en multiples exemplaires non régulièrement édités (5) : ce qui le décide à achever son œuvre et à éditer finalement ses quinze livres. Il n'est pas moins intéressant de voir comment les écrits polémiques de ses adversaires arrivent lentement, occasionnellement, souvent par morceaux, grâce à

(1) *P. L.*, 46, 22. — (2) I, 20; II, 31, 37, 45, 53, 54, 55, 58, 61, 72. — (3) I. 5, 1. — (4) I, 17, 1. — (5) II, 41.

l'entremise d'amis ou par quelque autre voie, aux mains d'Augustin qui doit y répondre.

L'occasion et le mode de composition d'un écrit présente toujours de l'intérêt, surtout quand il s'agit d'un grand écrivain; or, Augustin semble avoir été sensible à cette préoccupation de la critique littéraire moderne, qui se soucie de situer les écrits dans le cadre de leur origine. Souvent, c'est à la demande de ses amis qu'il se décide à composer ou à éditer : « iubentibus fratribus » (1).

Par contre, il abandonne de temps en temps une œuvre, ou ne la complète que beaucoup plus tard, en interrompant ses *Rétractations*, comme le *De doctrina christiana*, « Cum imperfectos comperissem, perficere malui » (2), ou la laisse inachevée, « imperfectum remansit », comme les *Soliloquia* (3), ou la quitte définitivement pour entamer un travail plus facile, comme ce fut le cas pour le commentaire *In Genesim* et celui sur l'épître aux Romains : « inchoata expositio,... et in alia faciliora delapsus sum » (4).

La genèse de quelques-uns de ses ouvrages ne manque pas d'originalité : quelques cas suffiront pour en donner une idée et montreront une fois de plus quelle valeur ses contemporains attachaient à tout ce qui, de près ou de loin, pouvait se réclamer d'Augustin. Tel ouvrage, comme le *De diversis octoginta tribus quaestionibus*, n'est que l'assemblage d'un certain nombre de feuilles volantes, « cum dispersae fuissent per cartulas multas », qu'il fait numéroter et réunir en volume durant son épiscopat ; par suite, il y entre aussi des éléments étrangers, comme quelques sentences de Cicéron, mais Augustin l'y laisse, « quia per me innotuit fratribus », jugeant légitime ou suffisant ce titre de paternité (5).

D'autres ouvrages d'exégèse sont formés par les notes marginales que ses fidèles ont transcrites de son exemplaire de la Bible : telles les *Adnotationes in Iob* (6) et l'*Expositio epistulae Iacobi* (7) ; celle-ci malheureusement est un des dix ouvrages que mentionne la

(1) II, 37, 60, 89, etc. — (2) II, 30. — (3) I, 4. — (4) I, 24. — (5) I. 25. — (6) II, 39. — (7) II, 58.

liste des *Rétractations* et que nous n'avons plus. Avec une simplicité charmante, Augustin nous dit loyalement : « Utrum meus habendus (liber) sit an potius eorum qui eas (adnotationes) sicut potuerunt vel voluerunt, redegerunt in unum corpus, descriptas de frontibus codicis, non facile dixerim. » Quant aux *Annotationes* sur l'épître de saint Jacques, il remarque que l'œuvre est composée de la même façon grâce à des notes marginales tirées de divers auteurs : « Inter opuscula mea repperi expositionem epistulae Iacobi, quam retractans adverti adnotationes potius expositorum quorumdam eius locorum in librum redactas fratrum diligentia, qui eas in frontibus codicis esse noluerunt (1) ».

Ainsi aussi s'explique l'origine du *De octo Dulcitii quaestionibus* (2), dont une seule est originale, les autres ne sont qu'une compilation faite d'extraits de ses écrits. D'autres fois, la rédaction n'est autre que la sténographie des *notarii* ou des amis mêmes qui ont couché par écrit ce qu'il a dit dans des discussions et des conférences ; on sait qu'Origène nous a laissé pas mal d'homélies dues à ce même genre de transmission par les tachygraphes que ses riches amis, comme Ambroise, mettaient à sa disposition et Grégoire de Naziance a connu lui aussi, car il s'en plaint, les indiscrétions commises par le poinçon des tachygraphes. Pour saint Augustin, nous avons ainsi l'origine du *Contra Fortunatum Manichaeum* (3), qui eut du reste pour résultat sinon de convertir l'adversaire, au moins de lui faire quitter la place. Ainsi aussi prend corps l'*Expositio quarumdam propositionum... ad Romanos*, le *Contra Felicem Manichaeum*, les *Gesta cum Emerito Donatista*, le *Breviculus collationis cum Donatistis*. Parfois encore, mais l'exception semble rare, sinon unique, ce mode de composition s'oppose à ce que la pièce figure parmi ses œuvres quand elle fait partie des actes d'un concile, comme c'est le cas de l'*Epistula* qui suit le *Post collationem contra Donatistas liber unus :* « quia in concilio Numidiae omnibus hoc fieri placuit » (4).

(1) II, 58. — (2) II, 91. — (3) I, 15. — (4) II, 66, 1, 22 ; II, 34, 77, 65.

Il y aurait moyen d'allonger cette revue de quelques exemples encore d'ordre littéraire. Contentons-nous de signaler, à propos de ses appréciations sur le style, la haute élévation de pensée de ce styliste, dont l'esprit apostolique juge à sa vraie mesure le rôle du beau langage et n'hésite pas à descendre au rang des illettrés avec une délicieuse bonne grâce : ceux-ci sont pour lui des « frères », « fratribus in eloquio latino ineruditis », et il rédige pour eux le *De agone christiano* (1); ou bien il compose à leur intention l'acrostiche antidonatiste ou le fameux psaume abécédaire qui évite à dessein tout mot poétique : « volens ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire... ne me necessitas metrica ad aliqua verba quae vulgo minus sunt usitata compelleret » (2).

Si nous voulons pénétrer plus avant dans le fond même de l'œuvre et dans l'âme d'Augustin, les appréciations qu'il porte sur ses propres ouvrages fournissent un ensemble révélateur. Et d'abord, quelques œuvres se détachent, marquées d'un trait de prédilection dans le souvenir de l'auteur : elles ne sont pas nombreuses et la notice est toujours sobre, car il ne faut pas juger de l'importance qu'il y attache par les seules dimensions de la rédaction, celle-ci grandissant à raison du nombre des passages qui appellent rectification. Or, il est manifeste que le *De Civitate Dei* (3) occupe une place de choix dans le souvenir d'Augustin : bien qu'il n'y trouve que deux locutions à rectifier, il n'hésite pas à lui consacrer une imposante introduction qui souligne son contenu et ailleurs il donne à un livre de cette œuvre une note d'éloge (4). Le *De Trinitate* (5), où quelques passages lui demandent des corrections, semble aussi se détacher à ses yeux. Parmi ses nombreux écrits polémiques, les introductions qui concernent les ouvrages de controverse antimanichéenne accusent l'importance que leur attribue Augustin, par quelque chose de plus circonstancié et

(1) II, 29. — (2) I, 19. — (3) II, 68. — (4) I, 16 (fin). — (5) II, 41.

de plus développé ; ce que les notices antidonatistes présentent à un degré moindre, même s'il s'agit d'indiquer le résultat obtenu par l'écrit, et ce que n'offrent même plus les courtes remarques antipélagiennes. Plus d'une fois aussi se manifeste jusque dans l'expression l'importance que revêt aux yeux d'Augustin la rapidité d'une réponse dans la polémique : » irruit causa respondendi (1) ».

Mais une exception hors pair est faite pour les *Confessions*. Ce livre qui devait traverser les siècles en faisant monter tant de beaux sentiments vers le Dieu des chrétiens, a suscité chez son auteur au moment des *Rétractations* vingt-sept ans plus tard, un souvenir ému, fait d'estime et de gratitude, d'une émotion contenue sans doute, mais où trois mots, partis du cœur, en disent long sur l'estime reconnaissante que lui garde Augustin. Il faut citer la note entière (2) : « Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum ; interim, quod ad me adtinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, *et agunt cum leguntur*. Quid de illis alii sentiant ipsi viderint ; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. » Mise dans le cadre des autres notices, celle-ci tranche totalement.

Le détail même des appréciations qu'il porte sur chacun de ses ouvrages nous montre l'âme d'Augustin dans son vrai jour, avec cette profonde humilité et modestie qui, depuis son retour en Afrique, n'a plus connu aucun retour offensif de l'ambition ou de la vanité. C'est le sens du vrai qui le fait parler, avec un choix exquis d'expression, où la franchise voisine avec l'humilité, qu'il s'agisse d'éloge ou de blâme. Virilement, il reconnaît l'erreur, l'inexactitude, ou le manque de clarté ; non moins franchement, il défend ce qu'il croit devoir maintenir, souligne ce qu'il tient à mettre en valeur, loue ce qui lui semble mériter l'éloge. Parfois il

(1) II, 51. — (2) II, 32.

avoue sans détour ne plus comprendre ce qu'il a voulu dire : « non potui recordari » (I, 5), ou veut se stimuler à achever des œuvres incomplètes (I, 4, etc.).

Tel ou tel de ses ouvrages est nettement abandonné par lui, ou bien, parce qu'un remaniement ultérieur servira à corriger l'ouvrage précédent qu'il aurait voulu détruire : « quem abolere decreveram », il s'agit du *De genesi ad litteram liber unus imperfectus* (I, 17.1) ; ou bien, parce que le texte est trop peu clair à cause de sa concision et trop criblé de fautes de transcription, ce sont les *Adnotationes in Iob* (II, 39) ; ou bien encore, parce qu'il est contourné, concis et obscur au point que la lecture en est fatigante et que lui-même y retrouve à peine ce qu'il a voulu dire, c'est le *De immortalitate animae* (I, 5). S'il en maintient quelques-uns malgré leurs défauts, comme le *De mendacio* (I, 26), qu'il dit « obscurus et anfractuosus et omnino molestus », c'est qu'il y trouve des passages qui ne se présentent plus dans un remaniement postérieur. Des traits de ce genre ne manquent pas chez lui.

Avec non moins de franchise, il avoue avoir été arrêté par la grandeur du travail et s'être rejeté sur des besognes plus faciles : « ipsius operis magnitudine ac labore deterritus... in alia faciliora delapsus sum... ab eo quam sustinere non poteram labore conquievi » (I, 17 et 24). Néanmoins, il laisse subsister de pareilles œuvres comme spécimen de ses premiers essais rudimentaires : « index non inutilis rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis Scripturis ».

La critique ou le blâme prend des formes très diverses : « Multa quaesita potius quam inventa (I. 17. 1), multa quaesita quam inventa sunt et eorum quae inventa sunt pauciora firmata (II. 50), magis quaerenda proposui quam quaesita dissolvi (I. 81), nondum diligentius quaesiveram nec adhuc inveneram ».

Ou bien il rejette simplement son avis précédent : « *Non sic accipiendum est; adhuc non intellexeram; nondum intelle-*

(1) I, 17, 1.

xeram »; il apprécie par un adverbe ce qu'il a dit d'inexact : « *Minus considerate*; *minus diligenter; non satis apte* (*dictum*) *videtur; non satis considerate; operose ac subtiliter* » (ce qui ne semble pas devoir s'entendre dans le sens d'un éloge); *non bene a nobis exposita* ».

Parfois, c'est une simple désapprobation : « *Non mihi satisfacit, non satis approbo ; non debuit tamen dici; dixisse me nollem* : *non approbo; displicet; non immerito mihi displicuit ; nec illud mihi placet ; improbo ; prorsus improbo; plus tribui quam deberem* ».

Parfois, c'est une amélioration qu'il énonce : « *Melius, convenientius, verius diceretur; videor dicere debuisse; hoc potius dicendum fuit* ».

Parfois aussi, la critique est plus aiguë : « *Dixi audaciori asseveratione quam debui ; nimis insolenter ; prorsus temere ; declamatio levis; ineptia*; *inepta et insulsa fabula* ».

Aux expressions qui marquent la critique, on peut opposer celles qui contiennent une louange : on y remarquera la même franchise, mais avec une plus grande réserve dans l'éloge.

La note la plus élevée qu'on trouve est celle qui a été rappelée plus haut à propos des *Confessions*. On le comprend : la prédilection d'Augustin pour cette œuvre marchait de pair avec la reconnaissance du converti.

Une autre pièce aussi est explicitement signalée comme supérieure à ses yeux : c'est le *Contra Secundinum Manichaeum* (II, 36), la meilleure à son avis de tout ce qu'il a pu écrire contre la peste du Manichéisme : « quod mea sententia omnibus quae adversus illam pestem scribere potui, praepono ». Le *De mendacio* est louable, parce qu'il fait aimer la vérité (I, 26). Le sixième livre du *De Musica* a eu le plus de notoriété, « quoniam res in eo cognitione digna, versatur » (I, 10).

Parfois encore, le vieux controversiste rappelle en deux mots le résultat de son intervention : un tel a dû quitter la place après

la discussion ; un autre a été forcé d'entendre muet, sans pouvoir répondre, toute son argumentation ; ou bien il a lutté avec vigueur : « quantum Deus adiuvit, atrociter disputavi (II, 63) ».

D'autres fois, ce n'est qu'une épithète, comme *utilis*, *non inutilis*, qui contient tout l'éloge :

« *Satis utilis, commoda brevitate* (II, 72) ; *non inutilem ingenii et mentis administrationem* » (I, 26).

Souvent, l'éloge est restreint à un mot, comme *diligenter* ou *diligentia*. Une fois nous trouvons : « *tantum tamque elaboratum opus* » (II, 88) à propos de son premier ouvrage contre Julien, et sa loyauté ne trouve à redire dans ces six livres qu'un excès de précision, qui lui a fait désigner par son nom un roi de Chypre que ses sources ne nommaient pas.

Habituellement la restriction *quantum potui*, ou quelque autre, restreint l'éloge : « *Quanta potui celeritate et veritate respondi* (II, 51) ; *Quanta potui brevitate ac perspicuitate* (II, 72) ; *Multa necessaria quanta potui lenitate* (II, 82) ; *Quantum potui diligenter atque evidenter ostendi* (II, 52) ; *Multo diligentius* (II, 61) ; *Diligenter quantum potui* (I, 16) à propos du *De civitate Dei* ; *Satis diligenter* » (II, 89).

Reste une dernière question plus générale : l'examen des *Rétractations* aboutit-il à vérifier le progrès qu'Augustin croit pouvoir constater au cours de sa carrière d'écrivain et dont plusieurs fois il a parlé dans ses œuvres ? La réponse est facile et nettement affirmative. Une simple statistique d'abord suffit à l'établir, et la valeur que lui garantit sa franchise et sa sincérité la met au-dessus de toute discussion : des ouvrages qu'il a écrits comme laïc et comme prêtre, 26 en tout, il relève 167 passages qui appellent rectification ; ceux qui datent de son épiscopat, 67 en tout, n'ont plus besoin que de 52 corrections ou explications, et des 30 derniers parmi ceux-ci, il n'a relevé que 13 passages plus ou moins fautifs. Cela lui permettait assurément de se dire « proficiens » et de souhaiter aux autres d'en faire autant !

Le contenu même de ces corrections donne lieu à quelques constatations intéressantes, qu'avant de finir il nous faut brièvement présenter au lecteur. L'auteur y rétracte diverses manières de parler, comme le recours trop fréquent au mot *fortuna,* qu'il juge trop païennes dans ses premiers ouvrages composés à un moment où il n'était pas assez instruit du christianisme. On pourra constater aussi qu'Augustin s'écarte de plus en plus de certaines tournures de phrase et de pensée qui rappellent ses attaches d'antan avec le platonisme, surtout par rapport au monde sensible et au monde spirituel, à la vie future, à la béatitude, à la perfection, à l'âme et à Dieu. La façon dont il remplace de temps en temps *mens,* ou d'autres mots, par *Deus,* est significative à cet égard. On pourrait réunir sur cette matière un nombre de passages assez considérable. De même, il restreint les louanges qu'il s'était permis de donner avec plus ou moins de complaisance à quelques philosophes païens ou à des théologiens comme Origène, dont les idées étaient en désaccord avec l'Église : « *Quos catholica fides improbat* ». Par le fait même aussi, il corrige d'autres expressions, au choix desquelles n'avait pas présidé son sens chrétien.

Les rectifications relatives à la Bible dénotent l'importance qu'attachait Augustin à la correction de ses exemplaires. Nous en trouvons près d'une dizaine où il souligne les inexactitudes des textes qu'il avait primitivement sous les yeux. Mais le grand nombre des rectifications qui concernent ses écrits bibliques portent sur l'exégèse. On en trouve plus de quarante, dont quatre entre autres à propos de la généalogie du Christ, et toutes montrent la conscience avec laquelle il a opéré sa révision.

Cette délicatesse de conscience et ce souci de la sincérité se fait jour encore dans des rectifications de détail, qui portent sur des questions de dates, de noms d'auteurs et d'autres particularités de ce genre : typique à ce point de vue est la correction d'une année consulaire fautivement indiquée jadis (II, 53 et 54) et la suppression du nom de ce roi de Chypre, qu'il avait jadis identifié par erreur et dont nous avons parlé un peu plus haut.

Il faut ajouter à cela une vingtaine de corrections à peu près, qui regardent des questions particulières sur lesquels il s'était prononcé avec trop d'assurance; les unes de réelle importance, comme le créatianisme, d'autres secondaires, comme son affirmation sur les scarabées.

Mais les principales corrections de fond regardent la doctrine du libre arbitre et du mérite, avec une quarantaine de passages, ou celle de l'*initium fidei* et de la prédestination, avec une quinzaine de rectifications. Cette proportion fort élevée de corrections anti-pélagiennes ne légitime cependant pas l'affirmation, trop souvent répétée, que les *Rétractations* ont eu pour mobile d'empêcher les Pélagiens d'abuser des énoncés augustiniens. On a vu plus haut quels motifs ont imposé à l'évêque d'Hippone cet examen de conscience de son activité littéraire.

L'enquête que nous venons de faire, à la suite d'Augustin, nous a mis en présence d'un homme et d'un théologien que l'aveu de ses erreurs grandit encore à nos yeux. En nous faisant entrer dans sa conscience d'écrivain, cette enquête nous l'a montré revêtu de toutes les grandeurs morales qui s'allient si bien au génie. Chez lui, pas la moindre trace de vanité ou d'égoïsme, à laquelle l'auto-biographie expose habituellement les auteurs. Il avait l'âme trop haute pour que cet examen sincère et vrai aboutît à faire sous-évaluer ses mérites. En même temps, cette enquête nous a mis plus intimement en contact avec le théologien et le chrétien. Elle nous fait voir que la marche d'Augustin s'est continuée dans le même sens, sans fléchissement : il s'est rapproché de Dieu constamment dans tout le cours de sa carrière, et les corrections qui marquent ses *Rétractations* nous font une fois de plus mesurer les étapes de ce mouvement ascensionnel. Sans hésiter, l'on doit dire qu'il a réalisé la devise que, dès l'année 412, il plaçait en exergue à ses *Rétractations* : « Inveniet lector fortasse quomodo scribendo profecerim. »

J. DE GHELLINCK, S. I.

Consultations liturgiques

I

Quels sont les encensements prescrits ou permis dans les expositions les bénédictions, les processions du Saint Sacrement ?

R. — I. Quand l'exposition se fait solennellement, c'est-à-dire dans l'ostensoir, un premier encensement est de rigueur au moment de l'exposition. Le prêtre, aussitôt après avoir exposé le Saint Sacrement, met, sans bénédiction, de l'encens dans un seul encensoir, et, à genoux sur le degré inférieur de l'autel, encense le Saint Sacrement de trois coups doubles, avec inclinaison avant et après l'encensement (décret 3580, 30 juin 1883 ad 6 ; décr. 4202, 5 juillet 1907 ad 1).

Un second encensement, à faire par le célébrant, est prescrit immédiatement avant la bénédiction pendant qu'on chante le *Genitori* (décr. 4202).

Même dans les cas de ces expositions très courtes où l'on chante le *Tantum ergo* immédiatement après l'exposition, le célébrant doit cependant faire ces deux encensements, mais, dans ce cas, avant le second encensement, il ne fait pas de nouvelle imposition de l'encens (même décr. 4202) (1).

Pendant la bénédiction elle-même, aucun encensement n'est requis (décr. 2956, 11 sept. 1847 ad 9), et les auteurs en général estiment qu'il est plus conforme aux principes liturgiques de s'en abstenir, l'encensement en vue de la bénédiction s'étant fait immédiatement avant par le célébrant lui-même. Cependant, étant donnée l'analogie qu'il y a entre les honneurs à rendre au Saint Sacrement pendant la consécration et la bénédiction, certains auteurs croient que le thuriféraire peut, pendant cette bénédiction, encenser le Saint Sacrement de trois coups doubles, comme il le fait pendant la consécration, et, là où cette coutume existe, on doit s'y tenir (décr. 3108, 7 sept. 1861, ad 6).

(1) Afin que ces deux encensements puissent se faire convenablement, on ne doit commencer le chant du *Tantum ergo* que lorsque le premier encensement est fini.

En dehors de ces encensements, aucun autre n'est permis pendant l'exposition, comme il ressort du fait que, si le Saint Sacrement se trouve déjà exposé (p. e. pendant la prière des XL heures, ou le jour de l'adoration perpétuelle), le célébrant n'encense pas au commencement du salut (décr. 4202, ad 2). A fortiori, d'après les règles générales de l'encensement, ne peut-il pas y avoir d'encensements faits par les autres.

II. Lorsque l'exposition se fait dans le ciboire, aucun encensement n'est requis, ni au moment de l'exposition, ni à la bénédiction (décr. 4202); l'omission de l'encensement semble même plus conforme à la pratique de l'Église (décr. 2957, 11 sept. 1847).

III. Quand le Saint Sacrement est porté solennellement en procession, immédiatement avant la procession le célébrant met de l'encens dans deux encensoirs, et, aussitôt, avec l'un d'eux il encense le Saint Sacrement de trois coups doubles (Rit. Rom. tit. IX, c. 5 n. 2 et Caer. Episc. L. 11, c. 33, n. 19).

Pendant toute la procession deux acolytes précèdent immédiatement le célébrant portant le Saint Sacrement, en agitant leur encensoir. A la fin de la procession, quand le célébrant a placé le Saint Sacrement sur l'autel, il remet de l'encens dans un encensoir et encense le Saint Sacrement de la façon habituelle. S'il y a plusieurs reposoirs où on donne la bénédiction, à chacune d'elles le célébrant devra encenser le Saint Sacrement, comme cela est prescrit pour la bénédiction finale. Jos. Pauwels, s. i.

II

Comment doit-on dire les prières au bas de l'autel dans une messe avec assistance pontificale ?

Dans la messe avec assistance pontificale, l'Évêque, qu'il soit en chape ou en cappa magna, vient devant le milieu de l'autel à l'endroit où se place ordinairement le célébrant, et là, ayant le célébrant à sa gauche, un peu en arrière, il commence les prières comme s'il célébrait lui-même, et le célébrant lui répond (Caer. Episc. lib. 2, c. 16, n. 19 et décr. 1583, 14 nov. 1676 ad 6).

Les diacres assistants, après avoir conduit l'Évêque à l'autel, se retirent à quelque distance derrière lui, un peu vers la droite, et

récitent entre eux les mêmes prières, le premier diacre disant ce que dit habituellement le célébrant et l'autre lui répondant. Quant au prêtre assistant, il reste pendant ces prières à sa stalle dans le chœur, ou, s'il n'y a pas de chœur, à sa place près du trône.

Le diacre et le sous-diacre de la messe, s'ils sont eux-mêmes chanoines, se placent entre les diacres assistants et récitent avec eux les prières ; s'ils ne sont pas chanoines, ils se mettent sur la même ligne que les diacres assistants mais à part, vers la gauche, et disent aussi entre eux les prières, le diacre disant ce que dit habituellement le célébrant et le sous-diacre lui répondant (même décret).

Martinucci (1), suivant en cela Bauldry (2) et Jacob (3), veut que pendant ces prières le diacre et le sous-diacre, s'ils ne sont pas chanoines, se mettent à genoux.

C'est là une opinion tellement extraordinaire que malgré toute l'autorité de Martinucci et de son éminent rééditeur, Mgr Menghini, dont la compétence liturgique est universellement reconnue, il ne nous est pas possible de nous y rallier. Aussi, avec presque tous les auteurs, nous disons que dans cette messe, comme dans toute autre messe solennelle, le diacre et le sous-diacre, même s'ils ne sont pas chanoines, doivent dire ces prières debout.

Et d'abord, quels sont les arguments qu'on pourrait apporter en faveur de l'opinion de Martinucci ? Cet auteur ne dit pas sur quoi il se base pour imposer aux ministres sacrés cette attitude pour le moins singulière ; mais il semble bien que ce soit la règle énoncée dans les *Rubriques générales* du Missel et le décret 1122 du 19 juillet 1659 : « In choro semper genuflectitur ab iis qui non sunt prælati, ad confessionem cum suo psalmo (Rubr. gen. Miss. XVII, 5) ; canonici in choro exsistentes ad confessionem stare debent ; reliqui vero inferiores genuflectere (decr. 1122) ».

Seulement cette règle n'est en aucune façon applicable aux ministres sacrés, sans quoi elle serait en contradiction avec cette autre rubrique du *Ritus servandus in celebratione Missae* (III, 6), qui veut que pendant ces prières le diacre et le sous-diacre se tiennent debout aux côtés du célébrant.

(1) MARTINUCCI, *Manuale Sacrarum Caeremoniarum*, lib. 5 c. 8, n. 36.

(2) BAULDRY, *Manuale Sacrarum Caeremoniarum*, In lib. 2. Caer. Episc., c. 2, art. 2, n. 2. — (3) JACOB, *Compendium Caeremoniarum*, c. 22.

Sans doute on pourra urger que dans la messe avec assistance pontificale, le diacre et le sous-diacre ne se trouvent pas aux côtés du célébrant et ne lui répondent pas, comme cela est supposé dans la rubrique du *Ritus*, mais qu'au contraire, ils disent le Confiteor entre eux comme cela se fait habituellement dans le chœur, et que par conséquent en ce cas particulier il faut leur appliquer non pas la règle énoncée dans le *Ritus celebrandi*, mais celle qui est donnée par les rubriques générales.

L'instance vaudrait si la raison pour laquelle les ministres sacrés restent debout pendant le Confiteor aux grand'messes ordinaires était qu'ils se trouvent aux côtés du célébrant et lui répondent ; mais il est facile de voir que telle n'est pas la vraie raison de leur attitude, sans cela comment expliquer qu'à une messe chantée sans ministres sacrés, l'assistant, même s'il est dans les ordres sacrés, doit se mettre à genoux à côté du célébrant pour répondre à ces prières ? La raison pour laquelle les ministres sacrés restent debout est donnée par le *Caeremoniale Episcoporum*, qui, en appliquant la règle des rubriques générales aux offices pontificaux, dit : « Canonici *parati, stantes* in suis locis, faciunt simul Confessionem bini ; similiter alii, *si qui erunt parati ;* alias genuflexi (lib. 2, cap. 8, n. 32) ». Par conséquent à la messe avec assistance pontificale, comme dans toutes les autres grand'messes, le diacre et le sous-diacre, à raison des ornements sacrés dont ils sont revêtus, restent debout, même s'ils ne sont pas chanoines. C'est d'ailleurs ce qui est formellement dit dans le décret 1583 cité plus haut : « Hi vero [ministri sacrificii] post Episcopum stantes, inter se Confessionem ipsam absolvant, medii inter canonicos assistentes, si diaconus et subdiaconus fuerint canonici ; *sin minus*, a sinistro latere simul *stantes* post Episcopum et Celebrantem ».

Après l'Indulgentiam le célébrant s'incline vers l'Évêque, puis se retire entre le diacre et le sous-diacre avec lesquels il continue les versets suivants : Deus tu conversus, etc. En même temps les diacres assistants viennent se placer aux côtés de l'Évêque et, devant le degré de l'autel, récitent avec lui les mêmes versets. Après avoir dit *Oremus*, l'Évêque, sans rien ajouter, retourne avec ses diacres assistants au trône où il impose et bénit l'encens. Entre-temps le célébrant monte à l'autel avec ses ministres en disant l'oraison *Aufer a nobis.*

Ici aussi il y avait anciennement une certaine divergence entre les

auteurs. D'après les uns, l'Évêque devait retourner au trône immédiatement après l'Indulgentiam, en récitant avec ses diacres assistants les versets *Deus tu conversus*, etc. Quant au célébrant, il devait dire ces versets comme de coutume avec ses ministres devant le degré inférieur. D'après les autres au contraire, l'Évêque continuait les prières jusqu'à la fin avec le célébrant à moins que celui-ci ne célébrât lui-même pontificalement ; en ce cas en effet, mais en ce cas seulement, le célébrant devait se retirer après l'Indulgentiam entre ses ministres pour prendre le manipule. Le décret 3213 du 3 mars 1870 ad 8 a tranché définitivement la question dans le sens donné plus haut. A la question : « An Episcopus Missae sollemni per alium celebratae assistens, dicto in Confessione versiculo *Indulgentiam*, reverti statim debeat ad sedem suam, vel potius recitare teneatur cum Celebrante etiam versiculos sequentes ? », la Congrégation répond : « Ad primam partem negative ; ad secundam, dicto per Episcopum versiculo *Indulgentiam*, celebrans retrahit se Confessionem perficiens cum diacono et subdiacono ; Episcopus vero stans in eodem loco, Confessionem absolvit cum diaconibus assistentibus ».

Jos. Pauwels, s. i.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

La Commission pour la Russie devient indépendante. (Motu proprio *Inde ab inito* du 6 avril 1930. — *A. A. S.*, XXII, 1930, p. 153).

L'accroissement incessant et la difficulté des questions soumises à la commission pour la Russie, instituée en 1925 au sein de la Congrégation pour l'Église Orientale, a porté S. S. Pie XI à la rendre pleinement indépendante. Son président, Mgr d'Herbigny, s. I., évêque titulaire d'Ilion, aura donc des pouvoirs analogues à ceux d'un Préfet de Congrégation, puisqu'il ne relèvera plus que du Souverain Pontife.

S. CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE

Relations entre le supérieur hiérarchique et les supérieurs religieux en territoires de mission. (Instr. 8 déc. 1929. — *A. A. S.* XXII, 1930, p. 111, ss.).

Quum huic Sacrae Congregationi, Propagandae Fidei praepositae, hinc a Vicariis et Praefectis Apostolicis, inde a Superioribus Institutorum, quibus missiones commissae sunt, circa propriam atque legitimam in gubernandis missionibus auctoritatem non infrequenter proponantur quaestiones, opportunum existimatum est, principia iuris, quae hanc materiam regunt, paulo magis illustrare. Dubitationes enim, haesitationes et incertitudines huiusmodi creare solent animorum dissensiones et rectam impedire missionum gubernationem earumque optatum progressum.

Ecclesia a divino suo Conditore mandatum accipiens : *Sicut misit me Pater et Ego mitto vos. Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae*, Ipsius in terris prosequitur missionem, nihil aliud quaerens quam universum humanum genus ad agnitionem Iesu Christi adducere et per legis evangelicae observantiam ad caelestem gloriam perducere.

In hoc divino mandato exsequendo Ecclesia solet imprimis in

regionibus adhuc infidelibus Instituta religiosa vel missionalia tamquam socios sibi adiungere, ipsis committens regionem aliquam evangelizandam.

Institutum autem hanc laboris Ecclesiae participationem acceptans, ipsam Ecclesiae missionem arcte complectitur atque omnino suam facit. Unde revera in assumpta evangelizanda regione nihil aliud prosequi debet quam quod Ecclesiae missio habet, scilicet Iesum Christum annuntiare, populos ad veritatis agnitionem adducere, viam ad aeternam beatitudinem edocere, Dei regnum propagare. Qui ab hoc fine divino vel etiam in parte aberraret, terrenis propositis inserviret, aliudque quodcumque et quantumcumque in se fortasse honestum consequendum intenderet, altam missionis praestantiam non perspiceret ac mandato commisso atque suscepto deesset.

Omnis quicumque in hoc opere adiutricem suam operam praebet, totus ac unice evangelico mandato Ecclesiae inserviat oportet.

Ecclesia porro, alicui Instituto regionem aliquam evangelizandam committens, non intendit illum terrae tractum plane ac omnino relinquere curis illius Instituti. Iussui divino, cui deesse non potest, obtemperans, partem principalem, totum scilicet regimen missionis sibi retinet, ab Instituto adiutore generosum auxilium exspectans operariorum evangelicorum et mediorum ad opus exsequendum.

Quamobrem verum missionis Superiorem ac Moderatorem Ecclesia ipsa nominat. Solet quidem ipsa ab Instituto, pro ipsius mutuae operae officiis, petere ut viros aliquos, doctrina, virtute atque apostolico studio praestantes, sibi proponat ; sed ille quem ex eis eligit et missioni praeficit, non iam Instituti nomine et auctoritate sed vice ac potestate Ecclesiae missionem regit.

Itaque qui missioni ab Ecclesia praeponitur, sive is Vicarius fuerit sive Praefectus Apostolicus vel etiam simplex Superior, in gubernanda missione non iam ab Instituto sed a Sancta Sede dependet, et de ea non Instituto rationem reddere tenetur, sed Sanctae Sedi, quae eum elegit. Similiter in explendo suo officio non Superiorum Instituti placitis stare debet, sed Ecclesiae ductu ac desideriis uti tenetur.

Nihilominus summi semper momenti est ut is, cui a Sancta Sede regimen missionis concreditur, intime coniunctus atque acceptus maneat Instituto suo eiusque Superioribus. Quo enim maior exsistit cum hisce animorum coniunctio et voluntatum ad salvandas animas

conspiratio, eo alacrius et fructuosius a missionariis laborabitur et eo libentius ac generosius operarii evangelici mittentur et subsidia necessaria suppeditabuntur.

Itaque unus ac verus missionis Superior is est qui nominatur a Sancta Sede, cui, uti praecipit canon 1350 « *universa missionum cura... unice reservatur* ». Tota proinde actio in regione ad fidem convertenda ad ipsum pertinet, ab ipso moderatur. Ipse iudicat atque praescribit qua via et modo procedendum erit. Ad ipsum spectat missionales stationes constituere, scholas inferiores et superiores aperire, orphanotrophia, nosocomia, dispensatoria aliaque caritatis christianae opera providere, sacella et ecclesias erigere. Ipsi iudicandum est de modo, tempore, curriculo catechumenatus, de scientia debita et idoneitate catechistarum instituendorum.

Sine ipso nemo, cuiuscumque sit auctoritatis, opus aliquod in missione sive inchoare sive immutare, sive supprimere potest.

Ex his aperte sequitur in veri Superioris missionis potestate esse debere tam media et opes, de quibus missio disponere potest, quam missionarios, qui ad regnum Dei dilatandum in ipsius territorium mittuntur.

In Superioris ecclesiastici potestate sunt opes et media missionis. In eius manu sint oportet subsidia quaecumque missioni data, sive haec ab operibus missionalibus Propagationis Fidei, Sacrae Infantiae, S. Petri Apostoli pro clero indigena, aliisve huiusmodi proveniant; sive alio modo a christifidelibus vel etiam ab ipso Instituto, cui missio est concredita, oblata sint, sive a gubernio civili aliove qualicumque, caritatis vel humanitatis opere elargita fuere. Haec quidem omnia cum suo Consilio ipse administrat, sicut et fundos mobiles atque immobiles missionis, atque de iis, salva determinata specifice destinatione donorum, pro necessitate ac utilitate missionis libere disponit. Si enim opes mediaque materialia, quae ad vitam et incrementum missionis destinata sunt, in alterius essent potestate, missionem rite gubernare ipse nequiret, sed ab alius arbitrio dependeret. Neque tamen inde sequitur Superiorem missionis pro libitu atque arbitratu suo opera quaecumque in sua missione moliri atque exsequi posse, Institutumque deinde teneri expensis providere ac debita portare. Non ita. Si missionis Superior opus aliquod aggredi intenderet ad quod exsequendum necessaria pecuniae vis deesset vel

apti evangelici operarii desiderarentur, cum Instituti sui Superioribus rem agat oportet, vel etiam pro rerum adiunctis ad Sacram Congregationem de Propaganda Fide recurrat.

Sicut Superioris ecclesiastici est de mediis materialibus disponere, ita quoque de missionariis. Eius auctoritati subduntur non solum missionarii strictiore sensu sumpti, qui scilicet in Evangelii praedicationem et in animarum conversionem proxime incumbunt, sacerdotesque quicumque, qui alio modo apostolice in missione laborant, verum etiam fratres laici in missionalibus operibus adhibiti.

Haec tamen minime impediunt quominus peculiares conventiones, quae, ut maiorem vim et stabilitatem habeant, Sacrae Congregationi de Propaganda Fide submitti solent, a Superiore ecclesiastico cum Institutis sive virorum sive sororum ineantur, ex quibus mutua iura aeque componantur.

Similiter non prohibetur quominus in missionibus domus religiosae, etiam exemptae, quinimo etiam religiosae provinciae, servatis de iure servandis, erigantur. Sacra Congregatio similes fundationes valde exoptat, non solum quia omnino desideriis congruunt a Domino Nostro Pio Pp. XI encyclicis litteris *Rerum Ecclesiae* expressis, verum etiam quia summae utilitatis sunt, praesertim ubi agitur de missione clero indigenae concreditanda. In hisce et similibus casibus Superiori missionis ea iura competunt, quae a Codice iuris canonici, congrua congruis referendo, Episcopis circa huiusmodi Instituta conferuntur.

In usu potestatis suae missionis Superior magno iudicio et consideratione semper procedat. Non solum magni faciat Consilium missionis, quod ad praescriptum normamque canonis 302 constituere et consulere tenetur, verum etiam in magno pretio habeat Superioris religiosi iudicia et consilia. Egregie siquidem Instituta, quibus a Sede Apostolica missiones concreditae sunt, in bonum suorum sodalium ipsiusque missionis, regionales constituerunt Superiores. Horum quidem officium, a propriae religionis statutis definitum, limitatur omnino ad vitam religiosam missionariorum. Ipsis praesunt qua religiosis sodalibus ad eorum tam spiritualibus, quam temporalibus necessitatibus et utilitatibus providendum. Curant et invigilant imprimis ut missionarii constitutiones proprii Instituti, quatenus apostolici labores id sinunt, fideliter observent, ut virtutes et perfec-

tionem christianam colant, et secundum propriae professionis spiritum vivant. Unde apparet duas esse in missionibus potestates, quibus missionarii subduntur. Et licet utrique proprius atque omnino distinctus campus sit actionis : una missionariis qua missionariis imperante, altera religiosis qua religiosis praecipiente, quum tamen circa easdem personas exerceatur, nemo profecto non videt, quanti momenti sit, ut concorditer agant. Ex eorum amice collata opera pax procedit in missione et missionariorum fidus, alacer, animosus labor; ex eorum dissensione animorum deturbatio, partes, lugendae saepe difficultates. Ut ergo omnis Superiorum auctoritatum collisio, quantum fieri potest evitetur, atque in optatissimum missionis et animarum bonum ambae potestates perfecte conspirent, de mutua earum relatione aliquid amplius dicere iuvabit.

Regula primaria sit ut Superior missionis, praeter casus in iure praevisos, ne sese ingerat in disciplinam regularem et universim in ea omnia, quae ad vitam religiosam referuntur. Vicissim Superior religiosus ne sese immisceat aut quocumque modo se occupet in iis quae ad regimen missionis pertinent. Si tamen unquam conflictus in hisce orietur, praevalet auctoritas Superioris missionis, salvo iure recursus ad Sanctam Sedem (can. 296).

Superioris missionis est stationum missionalium Superiores nominare, eos sicut etiam missionarios mutare, de uno in alium locum transferre, eis uti pro occurrente missionis necessitate vel utilitate in diversis officiis vel muneribus. Omnes apostolici missionariorum labores ab eius directione dependent. Missionarii omnes eius subiiciuntur iurisdictioni, visitationi, correctioni in iis quae pertinent ad stationum regimen, sacrum ministerium, curam animarum, populi disciplinam, festorum observantiam, Sacramentorum administrationem, scholarum directionem, Seminariorum institutionem, cleri, praesertim indigenae, formationem, ad oblationes quoque quae intuitu missionis factae sunt et ad piarum voluntatum implementum in favorem eiusdem missionis (can. 296).

In nominandis tamen aut transferendis Superioribus stationum et in eligendis ad varia munera et officio missionariis, collata utatur opera Superioris religiosi. Hic enim pro officio suo subditos plenius cognoscere atque eorum ingenia, facultates, animi virtutem, aptitudines quoque pro variis officiis melius perspecta habere solet. Unde

Superior religiosus diversarum stationum superiores et officiis aptos viros proponat ; Superior missionis vero eos nominat prout in Domino iudicaverit. Superior religiosus vicissim consilia et incoepta Vicarii Apostolici apud sodales probet ac sustineat, eius auctoritatem fulciat atque defendat, curetque ut ipsi semper et ab omnibus perfecta obedientia et reverentia exhibeatur.

Superior religiosus, si quandoque persuasum sibi haberet, alicuius subditi spirituale vel etiam temporale bonum postulare ut ab uno in alium locum transferatur, vel officio aliquo aut munere levetur, reverenter et fiducialiter rem Superiori missionis exponat. In casu tamen dissensus, Superioris missionis sententia praevalere debet.

Superior missionis, ubi subditum sibi missionarium muneri suo graviter defecisse comperuerit opportunas dispositiones atque meritas poenas statuere potest. Superior vero religiosus in eodem casu cumulativum cum Superiore missionis ius habet. Attamen si aliter ab uno et ab altero decerni contingat, ea quae ab Ordinario decreta fuerunt, praevalere debent (can. 631).

Ob gravissimas porro rationes tam Superior ecclesiasticus quam Superior religiosus aequo iure, non requisito alterius consensu aliquem a proprio loco vel munere removere potest; nec alter alteri causam iudicii sui aperire, multoque minus probare tenetur, salvo tamen recursu in devolutivo ad Apostolicam Sedem (can. 454 § 5).

Haec sunt, quae Sacra Congregatio de Propaganda Fide ad animorum in missione concordiam et unionem, ad pacem et tranquillitatem eorum qui in vinea Domini laborant, ad desideratum quoque laborum apostolicorum felicem successum, Praepositis missionum et Superioribus religiosis communicanda utilissima iudicabat.

Quam Sacrae Congregationis Instructionem, Ssmo Domino Nostro Pio XI per Emum Praefectum eiusdem Sacrae Congregationis relatam, in audientia die 21 Novembris 1929 habita, Sanctitas Sua in omnibus benigne adprobare dignata est atque ab omnibus ad quos spectat omnino servari mandavit.

Datum Romae, ex aedibus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, die octava Decembris, in Festo Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis, anno 1929.

G. M. Card. Van Rossum, *Praefectus.*

F. Marchetti Solvaggiani, Archiep. Seleucien., *Secretarius.*

1. Dans un grand nombre de territoires de mission, à côté du chef hiérarchique, Vicaire ou Préfet apostolique, supérieur ecclésiastique de la mission, on trouve un supérieur religieux, établi par l'Institut religieux auquel le Saint-Siège a confié l'évangélisation du territoire. Fréquemment aussi, avant l'érection en Vicariat apostolique, le supérieur hiérarchique remplit en même temps les fonctions de supérieur régulier. Dans le premier cas, des doutes peuvent s'élever sur l'exercice de la juridiction respective des deux supérieurs ; dans le second, la situation sera parfois plus délicate encore, le même homme étant à la fois indépendant et dépendant des supérieurs majeurs de l'Institut.

Le Code pose, sans doute, certains principes et donne même quelques applications permettant de trancher certains doutes et d'éviter les conflits. Mais ils laissent le champ très large à l'interprétation et à des controverses, qui peuvent devenir la source de regrettables conflits. Cette instruction de la S. C. de la Propagande est donc opportune. Hâtons-nous de dire toutefois qu'elle peut elle-même servir de base à tout un traité sur la question et ne rendra pas inutile l'étude des rares ouvrages publiés sur cette matière (1). Elle n'innove d'ailleurs en rien et laisse intacte la sphère des pouvoirs attribués jusqu'ici par le Saint-Siège aux supérieurs ecclésiastiques des missions d'une part, de l'autre aux supérieurs religieux. Nous la résumerons brièvement en attirant l'attention sur les passages les plus importants.

2. Quand un Institut religieux accepte du Saint-Siège la tâche d'évangéliser un territoire infidèle, il doit faire sienne totalement et exclusivement la mission de l'Église. Tout autre but que celui d'étendre le règne de Notre-Seigneur doit être étranger à son action, et cela si honnête, si saint même qu'il soit ou semble être. Les intérêts particuliers de l'Institut ne peuvent entrer en ligne de compte que dans la mesure où ils s'identifient ou se coordonnent à ceux de la mission.

Il n'est pas toujours facile aux religieux d'arriver à ce degré de détachement. Une affection très légitime pour la famille religieuse à laquelle ils doivent tant pourrait facilement les pousser à faire passer

(1) Nous recommandons particulièrement G. VROMANT, C. I. C. M., *Ius missionariorum*, t. II, *De personis*. et t. V, *De bonis Ecclesiae temporalibus*.

les intérêts de leur famille religieuse avant ceux de la mission. Conception erronée : toute leur activité religieuse est mise désormais au service de l'apostolat dans tel territoire et le succès de cette mission devient la norme même de toutes leurs démarches. Cette manière d'agir ne peut d'ailleurs que favoriser les vrais intérêts spirituels de l'Institut religieux.

Il est assez inutile d'insister sur l'absolue inconvenance de préoccupations nationalistes chez les religieux missionnaires. Benoît XV et Pie XI les ont suffisamment stigmatisées dans leurs lettres sur l'apostolat (1).

3. En confiant l'évangélisation d'un territoire à un Institut religieux, le Saint-Siège ne peut évidemment se dépouiller du droit suprême de gouvernement ni transférer à d'autres sa mission propre. Le religieux qui devient supérieur hiérarchique de la mission est nommé par le Saint-Siège, de qui il tient sa juridiction, aux directives duquel il doit pleinement se soumettre, à qui il doit rendre compte de son gouvernement. Comme tel il échappe entièrement à l'autorité de ses supérieurs majeurs. Ceux-ci n'ont point à lui fixer des directives, encore moins à lui donner des ordres dans l'accomplissement de sa charge.

S'il est en même temps supérieur régulier, il reste à ce titre pleinement soumis aux supérieurs de son Institut. Il aura la délicate obligation de concilier, dans ses décisions, l'indépendance et l'obéissance dans des sphères d'ailleurs différentes. On verra plus loin qu'il ne peut créer à ses supérieurs des difficultés ou faire valoir des exigences déplacées.

4. Le seul et vrai Supérieur de la mission est donc celui qui est nommé par le Saint-Siège. C'est à lui, comme le prescrit le c. 1350 « qu'est réservé exclusivement... tout le gouvernement des missions ».

Deux conséquences résultent de ce principe. La première c'est que, en dehors de lui, absolument personne ne peut commencer, transformer ou supprimer une œuvre quelconque ; la seconde c'est qu'il doit pouvoir pleinement régler l'usage des ressources et l'utilisation du personnel.

Ici les difficultés commencent.

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1920, 154, ss.

Parmi les biens affectés à la mission, il en est dont les religieux ont la propriété, d'autres appartiennent à la mission elle-même. Il ne sera pas toujours aisé de faire le départ. Tant que l'Institut reste chargé du territoire, cette distinction a moins d'importance ; elle en acquiert au jour où l'Institut cède la place à un autre. Deux précautions préviendront sur ce domaine des discussions fâcheuses. Dans un certain nombre de cas, il sera possible de demander au bienfaiteur à qui il entend confier ses libéralités. On fera bien aussi d'établir, dès les débuts, et d'entretenir dans la suite un état exact des biens dont les religieux ont la propriété et de ceux dont ils n'ont que la jouissance. Dans les deux cas, le placement et l'administration de tous les fonds sont soumis au contrôle du Supérieur hiérarchique.

C'est lui qui nomme les chefs des diverses stations et leurs collaborateurs, quasi-curés et quasi-vicaires paroissiaux. Il peut exiger le transfert ou le départ de tout missionnaire, même de ceux qui ne sont pas prêtres. Dans tout leur travail apostolique, tous les missionnaires sont pleinement soumis à ses directives, à ses ordres, à son droit de correction. En cas de conflit entre sa décision et celle d'un Supérieur religieux, son autorité prévaut toujours, sans préjudice toutefois du droit de recours non suspensif au Saint-Siège.

L'Instruction énumère tous les biens dont le Supérieur ecclésiastique règle l'emploi. On peut dire que ce sont tous les biens meubles et immeubles — affectés à l'œuvre de l'évangélisation sous toutes ses formes. Par exemple, les subsides payés par le gouvernement aux établissements d'instruction ou d'hospitalisation érigés ou dirigés par les religieux.

5. Il importe toutefois de signaler les limites précises tracées par l'Instruction au pouvoir du chef de la mission dans ses rapports avec le ou les Instituts religieux, ses collaborateurs.

1° Sauf négligence grave des Supérieurs, il ne peut, pas plus que les Ordinaires des territoires de droit commun, s'ingérer dans ce qui touche à la discipline religieuse.

2° Si l'érection de maisons exemptes a été approuvée par Rome et par lui, il doit respecter leurs privilèges et n'exercer son pouvoir que dans les cas explicitement prévus par le droit.

3° Il lui est conseillé de tenir grand compte des observations, désirs et conseils des Supérieurs religieux dans l'utilisation des sujets.

Ceux-ci peuvent même, pour de graves raisons, être retirés de leur poste ou de la mission par leurs propres Supérieurs sans que le Supérieur ecclésiastique puisse s'y opposer ou même exiger la communication des motifs de ce changement.

4° Il ne peut commencer aucune œuvre pour laquelle manquent le personnel ou les ressources matérielles et exiger ceux ci d'un Institut religieux.

5° Dans l'attribution des biens donnés à la mission, il doit respecter les intentions des donateurs. Il lui serait, par exemple, interdit d'appliquer à l'érection d'un dispensaire les subsides donnés par le gouvernement pour l'entretien d'une école ; de soutenir un poste au moyen d'aumônes offertes nommément pour un autre poste ; de faire servir à la fondation d'une œuvre nouvelle les fonds libéralement fournis par l'Institut lui-même pour l'entretien de telle ou telle communauté.

6° Parfois il sera lié par les libres conventions conclues avec les Supérieurs d'un Institut religieux. Sans doute, il ne peut abandonner ses droits essentiels. Mais rien ne s'oppose à ce qu'il règle, dans une convention écrite, l'exercice de certains pouvoirs, par exemple dans la nomination ou l'utilisation du personnel, le caractère à garder à certaines œuvres, etc. L'Instruction conseille positivement de faire des conventions de ce genre qui servent beaucoup à éviter des discussions et divergences de vue fatales à la réputation et à l'action du Supérieur et des missionnaires (1). J. Creusen, s. i.

S. PÉNITENCERIE

Indulgence de la Portioncule (Rép. 13 janv. 1930. - *A. A. S.*, xxii, 1930, p. 43).

Sacrae Poenitentiariae Apostolicae sequentia dubia pro opportuna solutione exhibita fuerunt :

I. An christifideles Indulgentiam Portiunculae die secundo mensis Augusti in una ecclesia et die dominico proxime insequenti, qui ad normam decreti Sacrae Poenitentiariae Apostolicae, diei 10 Iulii 1924, n. VII, substitutus fuerit, in alia ecclesia consequi valeant?

(1) Voir l'application de ces principes aux écoles dans les Vicariats et Préfectures apostoliques : *N. R. Th.*, 1929, p. 43, ss.

II. An verba eiusdem decreti sub n. IX « saltem sexies Pater, Ave et Gloria » ita intelligenda sint ut hae ipsae preces modo praeceptivo solvi debeant, vel integrum sit christifidelibus alias aequivalentes recitare?

Sacra Poenitentiaria Apostolica ad proposita dubia sic respondendum censuit : Ad I. *Affirmative*; ad II. *Affirmative* ad primam partem, *Negative* ad secundam.

Datum Romae, ex Sacra Poenitentiaria Apostolica, die 13 Ianuarii 1930.

1. L'indulgence *toties quoties* de la Portioncule peut être gagnée le 2 août dans toutes les églises ou oratoires publics appartenant à des religieux (même tertiaires) de l'Ordre de Saint François et dans les autres églises qui en ont obtenu du Saint-Siège le privilège. En vertu du décret de la S. Pénitencerie du 10 juillet 1924, qui régit maintenant toute cette matière, les Ordinaires, les curés et les Recteurs d'églises ou oratoires publics, jouissant du privilège, peuvent substituer au 2 août, qui ne tomberait pas un dimanche, le dimanche suivant. Un décret du 9 juin 1910 déclarait qu'un fidèle ne pouvait gagner deux fois cette indulgence, le 2 août dans une église, le dimanche suivant dans une autre. Le P. Vermeersch (*Periodica*, XIII, 168) avait déjà émis l'opinion que cette restriction était supprimée par le silence du décret du 10 juillet 1924. Il subsistait toutefois un doute que la réponse actuelle supprime opportunément.

2. La seconde question était également discutée. Il est désormais certain que non seulement la quantité, mais la formule des prières imposées pour gagner l'indulgence est prescrite par le Saint-Siège. Il ne faudrait évidemment pas étendre cette réponse aux cinq *Pater*, *Ave* et *Gloria*, indiqués généralement comme prière suffisante au gain des autres indulgences, quand l'une des conditions est « une prière aux intentions du Souverain Pontife ». Enfin ce qui est dit ici ne s'applique pas à d'autres indulgences similaires, par exemple à celle du 2 novembre (1). J. CREUSEN, S. I.

(1) Cf. *Tractatus de indulgentiis* de Malines, 1926, p. 49; 219, ss.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Les causes matrimoniales en 1929 (*A. A. S.*, XXII, 1930, p. 177)

Pendant l'année 1929, le Tribunal Romain a jugé 58 causes matrimoniales, sur les 67 procès qui lui furent soumis. Les motifs d'accusation furent des plus variés. Comme toujours, la violence occupe hélas ! la première place ; mais on voit aussi se multiplier les causes de nullité tirées du vice de consentement pour condition opposée au droit à des rapports normaux. On rencontre même une fois l'ignorance de la nature du mariage : le cas s'est présenté dans le diocèse de Westminster et le mariage a été déclaré nul. Sur six causes où l'on invoquait la clandestinité, soit seule, soit avec un ou plusieurs autres motifs, la sentence n'a été qu'une seule fois favorable à la nullité. Cela semble prouver que l'interprétation des canons afférents à cette matière est parfois assez large. Le nombre des procès où la déclaration de nullité a été refusée est presque le double de ceux qui ont abouti en seconde ou troisième instance à une déclaration de nullité (38 contre 20). Il vaut la peine d'ajouter que sur 67 procès, la défense a été procurée gratuitement dans 29 causes. On voit que les fidèles pauvres peuvent se faire rendre justice à Rome comme les riches. J. C.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Réponses du 17 février 1930 (*A. A. S.*, XXII, 1930, p. 195).

I. De collatione primae tonsurae.

D. An vi canonis 111, § 2, conlati cum canone 955, § 1, Episcopus alienum subditum sine legitimis proprii Episcopi litteris ad primam tonsuram promovere licite possit.

R. *Negative.*

En vertu du c. 111, § 2 le laïc qui reçoit la tonsure est incardiné au diocèse pour lequel il a été promu aux ordres. Nous disons « promu aux ordres », car la collation de la tonsure est, dans la législation relative au sacrement de l'Ordre, assimilée à une ordination. On s'est demandé si tout évêque pouvait, en lui conférant la tonsure, faire entrer dans son clergé un laïc quelconque. Le c. 111,

§ 2, considéré seul pourrait le faire croire. Il n'en est rien cependant. En effet, le Code détermine explicitement l'évêque compétent pour ordonner. Ce n'est point celui du domicile, à moins que le sujet ne s'engage sous serment à demeurer toujours dans le diocèse. Sans quoi, l'évêque propre est celui du diocèse dont l'ordinand est originaire *et* où il possède un domicile, (c. 956). Le Code prescrivant au c. 955, § 1 que chacun soit ordonné par son « propre évêque », au sens donné ci-dessus, ou avec ses dimissoires, la réponse de la Commission s'imposait.

II. De optione

D. I. An vi canonis 396, § 2, prohibeatur optio ad praebendas quomodocumque canoniae seu titulo canonicali adnexas.

II. An vi eius lem canonis prohibeatur optio etiam ad domos, praedia aliaque a præbendis canonicalibus distincta.

R. Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Negative.*

L'option est le droit existant dans certains Chapitres, en faveur des membres, de choisir, par ordre d'ancienneté, le canonicat vacant et non réservé à la place du leur. Ce droit peut résulter d'une coutume, des statuts ou d'un privilège. Il constitue toujours une restriction à la libre collation des bénéfices par l'évêque. Aussi le Code l'a-t-il supprimé, à moins qu'il ne résulte du contrat même de fondation (c. 396, § 2). L'option était motivée surtout par les avantages matériels attachés à l'office qu'on choisissait. Raison de plus pour en laisser la libre disposition à l'évêque, qui choisira le plus digne et pas nécessairement le plus ancien des candidats.

Mais dans le droit ancien, on distinguait déjà les biens attachés à l'office canonial d'une manière inséparable et qui ne faisaient vraiment qu'un avec lui de ceux qui pouvaient en être séparés. A côté des prébendes au sens strict ou revenus attachés à tel office canonial, un Chapitre peut avoir été gratifié de certains biens, maisons, prés champs, etc. qui seront conférés à des chanoines, mais sans être affectés à telle dignité ou à tel office dans le Chapitre. Il était entendu que ces derniers biens ne tombaient pas avec l'office ou la dignité sous la réserve pontificale et pouvaient donc faire l'objet d'une option de la part des chanoines par rang d'ancienneté. Supposons p. ex. qu'un chanoine à qui le Chapitre avait cédé la jouissance d'une maison

canoniale, vînt à mourir dans un des mois « réservés », la collation de son office et des biens qui y étaient attachés inséparablement était réservée au S.-Siège, mais la maison pouvait devenir l'objet d'une option par les autres membres du Chapitre et ne devait pas être laissée au successeur nommé par le pape.

La réponse de la Commission maintient cette distinction. Toutefois elle exclut de l'option toutes les prébendes proprement dites, c'est-à-dire la part fixe de revenus affectés à chaque office canonial. En disant « quomodocumque annexas », elle fait sans doute allusion au cas où l'évêque aurait dû suppléer au manque de revenus par l'adjonction d'un bénéfice simple à la prébende (c. 394, § 3).

Au contraire, les maisons, prés, champs donnés au Chapitre, sans être attachés à un office déterminé, pourront continuer à faire l'objet d'une option, comme sous l'ancien droit. Ils n'appartiennent pas en effet au bénéfice et c'est celui-ci qui tombe sous la prohibition de l'option.

Toute cette matière a été traitée d'une manière détaillée et très claire par Mgr G. Fameli dans le *Mon. eccl.*, 1927 (et non 1926, comme le Mon. eccl., le dit par erreur, t. 55, p. 104) p. 235, ss. Toutefois l'auteur de cet excellent article admettait que les « prébendes » pouvaient faire l'objet d'une option, si elles étaient séparables du bénéfice; la Commission d'interprétation n'admet pas cette distinction.

III. DE BENEDICTIONE PAPALI.

D. An Episcopus, plures habens regendas Dioeceses, in earum altera benedictionem papalem Paschati Resurrectionis adnexam, de qua in canone 914, iure proprio in aliam diem transferre possit.

R. *Negative.*

Le c. 914 accorde aux évêques le droit de donner la bénédiction apostolique dans leur diocèse deux fois par an, le jour de Pâques et un autre jour de fête solennel laissé à leur choix. La réponse ci-dessus, s'en tenant à la pratique de la S. C. du Concile, dénie à l'évêque le droit de remplacer, sans l'autorisation du Saint-Siège, le jour de Pâques par un autre, pour pouvoir donner cette bénédiction dans chacun des deux diocèses qu'il gouverne ensemble temporairement.

IV. DE MATRIMONIO FILIORUM APOSTATARUM.

D. An sub verbis *ab acatholicis nati*, de quibus in canone 1099, § 2, comprehendantur etiam nati ab apostatis

R. *Affirmative.*

Cette réponse est intéressante parce qu'elle montre combien le Saint-Siège tient à éviter que des unions invalides soient contractées par défaut de forme solennelle quand les contractants ont été élevés en dehors de l'Église dès leur enfance. Le c. 1099, § 2 n'impose pas la forme solennelle (présence du prêtre compétent et de deux témoins) aux contractants « nés d'acatholiques, même s'ils ont été baptisés dans l'Église catholique, s'ils ont été élevés depuis l'enfance dans l'hérésie ou le schisme ou l'infidélité ou en dehors de toute religion, quand ils contractent avec une partie non catholique. »

Cette faveur vaut-elle pour les enfants de parents qui ont apostasié? On eût pu dire : « non ». Ces apostats ne peuvent être traités comme les acatholiques et leur crime ne les soustrait à l'obligation d'aucune loi ecclésiastique. C'est vrai. Seulement ici il s'agit de leurs enfants, qui sont innocents de la faute de leurs parents. Le Saint-Siège ne veut pas que leur mariage contracté le plus souvent de bonne foi sans la forme prescrite soit de ce chef invalide. Cette décision est bien dans la ligne du Code qui supprime le plus possible les nullités de ce genre et elle est rigoureusement conforme à la lettre du c. 1099, § 2, puisque ces apostats sont, bien que par leur faute, devenus des « acatholiques ».

V. DE ULTIMIS VOLUNTATIBUS.

D. Utrum verbum *moneantur*, de quo in can. 1513, § 2, sit praeceptivum, an tantum exhortativum.

R. Affirmative ad primam partem, *negative* ad secundam.

Le c. 1513, § 2 prescrit d'avertir les héritiers d'accomplir les dernières volontés du testateur en faveur des causes pies, même si elles n'ont pas été exprimées dans une forme valable en droit civil. L'obligation des héritiers est grave et certaine. Dès lors *monere* a naturellement le sens de *rappeler le devoir*, *prescrire* et non d'*exhorter*.

VI. DE IURE DENUNTIANDI NULLITATEM MATRIMONII.

D. An coniuges qui, iuxta canonem 1971, § 1, n. 1 et interpretationem 12 martii 1929, habiles non sunt ad accusandum matrimonium, vi eiusdem canonis § 2 ius saltem habeant nullitatem matrimonii Ordinario vel promotori iustitiae denuntiandi.

R. *Affirmative.*

D'après le c. 1971, § 1, n. 1, les conjoints ne peuvent être admis comme accusateurs dans le procès de nullité s'ils ont été la cause de cette nullité, soit qu'il aient de mauvaise foi caché l'empêchement, soit qu'ils aient été la cause coupable du vice de consentement (1). Mais le même canon donne, dans son paragraphe 2, à tous ceux qui ne peuvent être accusateurs le droit de dénoncer l'invalidité du mariage à l'Ordinaire ou au procureur fiscal. On comprend immédiatement la raison de cette disposition. Quelle que soit la cause de cette invalidité, elle existe. Dès lors, il peut y avoir lieu de la faire constater et quelquefois ce sera un grave devoir, même pour la partie coupable. C'est à l'Ordinaire ou au procureur fiscal qu'il appartient dans ce cas de juger s'il y a lieu d'introduire la cause et de la poursuivre d'office. En agissant ainsi, on ne confère au coupable aucun privilège ; on a seulement le souci nécessaire de la moralité publique.

Cette réponse toutefois conduit à une interprétation extensive du c. 1099, § 1, n. 2, d'après lequel le procureur fiscal ne peut attaquer d'office la validité du mariage que si la cause de nullité est un empêchement « public de sa nature ». Il sera, en effet, amené à poursuivre la cause, même si l'empêchement est occulte de sa nature, pourvu que son existence soit démontrable en justice c'est-à-dire qu'il soit au moins public de fait. C'est ce que le c. 1037 appelle, sans distinction, un empêchement *public*.

J. CREUSEN, S. I.

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1929, p. 685.

Bibliographie

THÉOLOGIE HISTORIQUE

F. Segarra, s. i. **De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis.** Madrid, « Razon y fe », 1929, (13×19 cm.), xii-280 p. Prix : 8 pes.

Depuis les grandes discussions associées au nom d'Origène, puis de Durand, la question de l'identité des corps ressuscités n'avait guère suscité de débats entre théologiens. Le renouveau qu'a donné à la question le *De Novissimis* du P. Billot (1903) est l'occasion de ce livre. Vigoureusement, l'auteur rompt une lance contre les tenants de la nouvelle explication, qui veut rendre compte de l'identité des éléments matériels par le seul appel à l'âme, forme substantielle du corps. De là, la division de son livre, dont les deux premières sections appellent en rangs serrés les docteurs, depuis vingt siècles, à déposer en faveur de la doctrine traditionnelle : la première section s'étend jusqu'au huitième siècle, la seconde (p. 113) passe en revue les Orientaux jusqu'au schisme, les Occidentaux jusqu'à nos jours, ceux-ci divisés en trois groupes chronologiques. Les deux arguments principaux opposés au verdict de la tradition sont étudiés dans la troisième section (p. 211) : le renouvellement complet de la matière et l'appel à l'âme seule forme de la matière « pure puissance ».

L'auteur a beaucoup lu, il a de l'idée et connaît beaucoup de choses : ce qui permet d'espérer de belles œuvres. Son livre est assurément une mine précieuse, un véritable dossier, où certains détails, comme ceux sur la manière de travailler de l'abbé Migne, ont une saveur spéciale. Il a le mérite aussi d'avoir voulu épurer le latin théologique, ce en quoi il aboutit souvent à des résultats heureux. Mais tout est-il obtenu avec ce long défilé de témoins, que ses adversaires n'ignoraient point? De plus, le ton de l'écrit ne bénéficie pas assez de ce louable effort vers le classicisme cicéronien : la conviction devient persuasive en raison même de la largeur de sa compréhension et de la sérénité de son expression.

J. de Ghellinck, s. i.

C. Van Sull, s. i. **Léonard Lessius (1554-1623).** Coll. : Section théologique du Museum Lessianum. Louvain, Museum Lessianum, 1930, (23×15 cm.), vii-366 p. Nombreuses grav. Prix : 40 frs.

Cette histoire détaillée de Lessius ne peut manquer d'intéresser les théologiens. Les profanes eux-mêmes, s'ils s'avisent seulement de la parcourir, seront pris au jeu. L'ouvrage du P. Van Sull est des plus attachants. A cause du sujet d'abord. A « une des époques les plus troublées et les plus intéressantes de notre histoire nationale », Léonard Lessius a joué un rôle considérable dans le mouvement des

idées. Ce rôle, le cardinal Van Roey le résume avec une admirable précision dans la belle épître qui introduit l'ouvrage : « Professeur de théologie, Lessius est le premier à baser son enseignement sur la somme de saint Thomas et non plus sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Écrivain fécond, à la différence de ses contemporains il se signale par la clarté et la concision. Moraliste, il se rend célèbre par son traité sur la justice, dans lequel il aborde les délicates questions de conscience soulevées par les profondes modifications de la vie économique d'alors... Apologiste, il prend victorieusement la défense de la foi catholique et de la papauté... Dans le domaine de la spiritualité, il occupe une des toutes premières places par ses immortels écrits sur le Souverain Bien et sur les Perfections divines. » Celui qui n'a jamais rien lu de Lessius, le P. Van Sull le décidera à s'y mettre sans tarder. D'ailleurs rien d'édifiant, de réconfortant comme le spectacle de cette vie si simplement et si sérieusement spirituelle, jamais mieux épanouie que dans la souffrance et dans l'humilité. L'art du P. Van Sull n'a pas peu contribué sans doute à l'intérêt du livre : art fait surtout, comme celui de Lessius dont le P. Van Sull s'est montré un digne disciple, de clarté, de précision, de discrétion. Quand on a achevé la lecture, on reste sous le prestige de cette haute et imposante figure, trop peu connue.

G. Dirks, s. i.

Joannes a Jesu Maria. **Tractatus de probabilitate utriusque partis in controversia de efficacia gratiae.** Nunc primum in lucem editus a P. Anastasio a S. Paulo. Rome, Curie généralice des Carmes Déchaussés, 1929, (18×26 cm.), 64 p.

Le P. Anastase de Saint Paul qui a déjà tiré des archives pas mal de documents sur les écrivains de son Ordre, nous donne cette fois un petit traité intéressant pour l'histoire des congrégations *De auxiliis gratiae divinae :* c'est l'avis motivé du célèbre Thomas de Jésus, un des trente consulteurs de la commission. L'écrit, d'une cinquantaine de pages en tout, indique brièvement les points de contact et de divergence des deux doctrines, puis passe en revue le système des PP. Dominicains avec ses preuves et quatorze objections, enfin le système des PP. Jésuites encore une fois avec ses preuves et quatre objections. On remarquera la respectueuse sérénité avec laquelle Thomas de Jésus traite les deux doctrines : vrai modèle de modération trop souvent oublié dans les discussions de ce genre.

J. de Ghellinck, s. i.

J. Rivière. **Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine.** Paris, Letouzey, 1929, (23×15 cm.), xxix-592 p.

La lutte moderniste ne date que d'hier et la voici déjà entrée dans l'histoire ! Cette histoire est écrite par un théologien parfaitement averti de tous les détours de la polémique et de la vraie signification de ses principes et de ses tendances. On doit remercier M. Rivière du beau volume qu'il nous présente et où il complète très heureusement ce qu'il nous laissait entrevoir dans son article du *Dictionnaire*

de Théologie catholique. Il fallait une certaine dose d'audace pour tenter l'entreprise, car le modernisme est une chose si multiple, si vaste, si complexe, si fuyante, si insaisissable même pour l'historien, que, longtemps après ses débuts, beaucoup ne voulaient voir en lui qu'une hérésie-fantôme. C'est donc un premier service rendu par l'auteur d'avoir mis un peu d'ordre dans le fouillis de ces incidents et de ces polémiques. Il en est un second, plus important, qui mérite davantage gratitude : c'est que son livre nous donne le premier livre catholique sur le sujet : brochures, esquisses partielles, articles de revues, notices de dictionnaires et d'encyclopédies de toutes langues, ne manquaient pas, fréquemment hâtifs, toujours incomplets hormis la solide esquisse de M. Mourret, souvent malveillants, sinon hostiles dans leur présentation des faits. M. Rivière fait tout autre chose. Richement documenté en digne disciple du P. Portalié, il passe en revue la notion et le mot de modernisme : simple introduction de trente pages. Puis il arrive aux origines de la crise (p. 36), avec ses causes, ses antécédents dans le protestantisme libéral, sa date et ses divers théâtres, ses facteurs immédiats, ses incidents précurseurs. L'explosion de la crise (p. 146) amène les noms de Marcel Hébert, de A. Loisy, de George Tyrrell, avec les caractéristiques externes et internes du modernisme. La prolongation de la crise (p. 224) avec les débats sur la question biblique, les questions spéculatives sur la valeur historique et théologique du dogme, en France, en Angleterre, en Italie, en Allemagne, pour aboutir à une mêlée qu'on peut dire internationale, mène à la réaction catholique et à l'intervention du Saint-Siège (p. 329), qui auréole Pie X du titre de défenseur du catholicisme traditionnel. La réaction du modernisme (p. 374), appuyée par des auxiliaires du dehors et marquée par des tentatives de fédération, se signale par des essais d'agitation en France, en Angleterre, en Italie, en Allemagne. Avec la lutte contre le modernisme doctrinal, par l'action de l'autorité ecclésiastique et des théologiens, avec la place justement soulignée prise par le Cardinal Mercier, et par l'offensive contre le modernisme masqué, dont nous avons tristement aperçu de nos jours les dernières épaves, on arrive au dénouement de la crise (p. 464), traversé un moment par une exploitation polémique du modernisme qui rappelle des conflits pénibles et des accusations tendancieuses et que l'auteur a parfaitement raison de dénoncer. Le livre se termine par quelques pages de grave commentaire sur les clairvoyantes réflexions du P. de Grandmaison et des *Études*.

Cette histoire est-elle complète et définitive? L'auteur se rend bien compte qu'actuellement, au lendemain des événements, il ne pouvait avoir cette ambition. Mais, son « récit », comme il l'appelle trop modestement, est plus qu'« approximatif », quoi qu'il en dise. Il a démêlé avec sûreté les grandes lignes des principaux événements et le sens de leur portée doctrinale; l'objectivité de l'ensemble est atteinte dans toute la mesure que permettent nos éléments actuels d'information. On pourra ajouter, compléter, corriger des détails ou des appréciations; on pourra constater par endroits certain manque de proportion dans la part faite à l'éloge ou à la restriction dans le jugement de telle personnalité, de tel groupe, ou de telle publication. Mais ce n'est pas le moment, devant

des tombes à peine fermées, de discuter les mérites ou les manquements éphémères de ceux dont nous avons avant tout à louer les services. Il vaut mieux passer à une conclusion plus générale.

L'histoire des hérésies et de la réaction catholique est toujours instructive, car nous ne pouvons partager l'idée un peu pessimiste de l'auteur qui refuse à l'expérience d'une génération de se transmettre comme héritage à la suivante. Tout ce que relate l'auteur, depuis les premiers signes avant-coureurs jusqu'à la déroute du modernisme, est plein d'enseignements : l'attitude de ses premiers promoteurs, l'allure ouvertement combative ou sournoisement fuyante de ses représentants, les premiers contacts et les premières réactions, ou, comme ce fut le cas cette fois, la lenteur de la première réaction, les entraînements aveugles, les abstentions, ou les silences par but apostolique, les excès des égarés, les hésitations des bien intentionnés, jusqu'au moment où se pose la gravité de l'alternative dans un dilemme qui ne laisse pas de milieu, tout cela se retrouve à des degrés divers dans tous les conflits doctrinaux, depuis Arius et l'aile droite des Homéousiens, depuis les Provençaux antipélagianistes non moins qu'antiaugustiniens, jusqu'aux mémorables conférences de Cajetan et de Luther à la veille de la grande explosion protestante. A qui veut interroger ces événements, à peine passés d'hier, et s'instruire à leurs leçons avec la clairvoyance qu'ils requièrent, il ne sera pas difficile de tirer des conclusions fécondes pour l'attitude que doit avoir la théologie, traditionnelle, attentive, prévoyante, conquérante !

J. DE GHELLINCK, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

E. MAIRE. *Le Christ Total. Catéchisme de persévérance en deux années. I. L'Homme-Dieu.* Paris, Téqui, 1930, (10×12 cm.), XII-162 p. Prix : 5 fr.

M. Maire suit l'ordre même du récit évangélique, en profitant de tel ou tel fait pour rappeler les notions générales sur le miracle, la prière, les sacrements etc. La doctrine est sûre, inspirée des meilleurs auteurs mais dépouillée de tout apparat critique. Un second volume, intitulé « l'Église » suivra prochainement et viendra justifier le titre.

R. DE LE COURT. S. I.

CH. G. KANTERS. *Exercices spirituels en l'honneur du Sacré-Cœur pour chaque semaine de l'année.* Collection : Le Cœur de Jésus étudié dans la Tradition catholique. vol. IV. Bruxelles, Dewit 1929, (13×19 cm.) XVI-314 p. Prix : 9 frs.

Le titre pourrait nous tromper. Certes le nouveau volume du P. Kanters est avant tout un ouvrage de piété. Comme tel, il fera du bien, beaucoup de bien. Mais il intéresse tout autant l'historien que l'âme dévote en quête de nourriture spirituelle. Ces séries d'exercices, où le R. P. donne successivement la parole aux grands auteurs ascétiques et mystiques, depuis saint Justin jusqu'à saint Alphonse de Liguori, constituent une anthologie unique de la littérature consacrée au Sacré-Cœur. Je ne connais pas d'autre livre qui nous fasse mieux sentir combien la dévotion au Sacré-Cœur est dans la ligne de la piété catholique, C'est là le grand mérite de cet ouvrage. Ce n'est pas le seul.

E. DE SCHAEPDRIJVER, S. I.

C. Lebrun. *Saint Jean Eudes et la Dévotion au Sacré-Cœur. Réponse au R. P. Auguste Hamon, s. i.* Paris, Lethielleux, 1929, (14×20 cm.), 142 p.

Ouvrage de polémique plutôt que d'édification. Miel et vinaigre : vinaigre surtout. L'auteur qui s'est spécialisé dans l'étude de la doctrine de saint Jean Eudes, reproche au P. Hamon, de minimiser, dans son « Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur », la part qui revient au saint et à ses deux familles religieuses. Il combat la thèse fondamentale du P. Hamon, qui fait dériver exclusivement de Paray, la dévotion moderne au Sacré-Cœur ; il expose successivement la mission du saint, sa doctrine, son apostolat, l'usage de la messe et de l'office composés par lui, et les actes du Saint-Siège, glorifiant en lui le père, le docteur, l'apôtre du culte liturgique des Saints Cœurs de Jésus et de Marie. Pourquoi faut-il qu'il le fasse sans bienveillance pour son contradicteur et qu'il aille jusqu'à mettre en doute sa loyauté scientifique et sa sincérité ? Ce n'est pas là travailler à la gloire du Cœur de Jésus. N. Pickery, s. i.

Louis de la Trinité, o. c. d. *Le docteur mystique.* Paris, Desclée, 1929, (13×19 cm.), 88 p.

Cette brochure contient quatre sermons prêchés par le R. P. Louis de la Sainte Trinité o. c. d., lors du deuxième centenaire de la canonisation de saint Jean de la Croix. On trouvera retracées avec éloquence la physionomie de l'homme et du saint, les idées directrices de la doctrine et de l'apostolat. Panégyriques qu'il était bon de publier. Le R. P. Louis de la Sainte Trinité se défend de faire œuvre d'érudition et de controverse. Il veut faire connaître aux chrétiens fervents le grand Docteur carme. Il y réussit pleinement. J.-M. de Buck, s. i.

J. L. Jansen, C-SS. R. *Testimonia de Sancti Alphonsi Mariae de Ligorio in Ecclesiae catholicae doctrinam atque vitam influxu.* Manuscriptum. Galopiae (Gulpen L.) Hollandia. Typis Alberts Fil., 1928, (19×13 cm.), 99 p.

L'auteur de cette brochure a eu le souci filial de grouper en faisceau imposant — c'est le mot — tous les éloges qui, depuis bientôt un siècle et demi, furent prononcés ou écrits de son père, le Docteur de l'Église, saint Alphonse de Liguori. Nubes testium ! Et quels témoins : papes, cardinaux, évêques, chapitres collégiaux, théologiens et facultés de théologie. La presse catholique, des protestants sincères même leur font écho pour reconnaître l'influence profonde et durable exercée par le fondateur de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, comme théologien, moraliste, écrivain ascétique, etc. Nous sommes, pour notre part, convaincu que jamais titre ne fut mieux mérité que celui de « Docteur de l'Église » décerné à un esprit qui avait assimilé tous les trésors de la tradition doctrinale de l'Église, qui employa ses belles et riches aptitudes à la « vulgariser », qui réussit même à la « populariser » qui partout se montre l'adversaire conscient du « sens privé », de la « licence d'opinion » qui en matière de foi est l'hérésie même. Saint Alphonse eut, à un degré de finesse extraordinaire, le « sens catholique ». En vérité Docteur de l'Église parce qu'en lui on entendait l'Église.
F. Jansen, s. i.

Linhardt, R. *Brennender Dornbusch.* Band II. Pfingstkreis. 2e et 3e éd. Fribourg. e. B., Herder, 1929, (14×21 cm.), VI-156 p. Prix : 3 Mk.

Ce volume contient des homélies et des sermons pour les dimanches et les fêtes depuis la Pentecôte jusqu'à l'Avent, même pour la fête du Christ-Roi. Nous avons déjà signalé, à propos d'un autre livre de M. le Chanoine Linhardt, les qualités de son éloquence : abondance d'idées, coulées dans une belle forme originale, de nature à plaire à un auditoire moderne cultivé.
J. Salsmans, s. i.

H. Steiert. *Exsultate. Festpredigten.* Fribourg, Herder, 1929, (14×21 cm.), 172 p. Prix : 3,20 Mk.

Quelque opposé qu'on soit aux sermonnaires, on trouvera que M. le curé Steiert a bien fait de publier ces sermons de fêtes : ils peuvent inspirer les prédicateurs et servir aussi de lecture pieuse aux fidèles. Le titre s'explique par le ton de sainte joie chrétienne qui retentit partout. Solide fond de doctrine, applications modernes, forme courte et originale, prenant souvent un seul mot comme point de départ de considérations intéressantes et salutaires. On regrette l'absence d'allocutions sur le Saint Sacrement et sur le Sacré-Cœur ; en revanche on en rencontre deux pour la fête du Christ-Roi. J. Salsmans, s. i.

Dietrich von Hildebrand. *Die Ehe.* Munich, J. Müller, 1929, (11×17 cm.), 48 p., 13 planches. Prix : 1 Mk 60.

Impression artistique, présentation d'une élégance sobre et qui serait sévère sans le luxe de l'illustration, treize gravures sur cuivre d'excellente venue, reproduisant des œuvres de maîtres de divers âges, voilà de quoi faire de cette plaquette un présent distingué à de jeunes époux. On leur remettra ainsi la plus pure doctrine de l'Église sur le mariage, celle de l'Apôtre qui montre en l'union du Christ et de l'Église l'idéal du mariage chrétien. L'auteur a le mérite d'entrer au vif de son sujet : l'amour chrétien et le sacrement du mariage, sans s'arrêter uniquement aux deux êtres humains en présence. La délicatesse des expressions n'exciurait aucun lecteur, mais cette métaphysique de l'amour chrétien n'est pas à la portée des esprits vulgaires. E. Lamalle, s. i.

R. P. Billet, c. ss. r. *Trésor des prédicateurs, des catéchistes et des parents chrétiens.* 420 histoires tirées de la Sainte Écriture. Paris, Librairie Saint-Paul, 1930, (19×12 cm.), viii-536 p., 26 gravures. Prix : 12 frs.

Ce livre contient 420 extraits des livres saints, principalement de l'histoire juive : récits sobres, replacés brièvement dans leur contexte, accompagnés de la référence et de quelques réflexions ascétiques. Leur répartition d'après l'ordre du catéchisme, des tables synoptiques, chronologiques et alphabétiques rendent très commode le maniement du volume. L'une ou l'autre des histoires ne plairont sans doute plus à nos contemporains, mais le choix est généralement judicieux ; elles rendront service. M. F.

L'Ancien et le Nouveau Testament disposés sous forme de récits suivis avec 233 illustrations de J. Schnorr. Paris, Lethielleux, 1929, (28×22 cm.), vi-248 p. Prix : 25 frs.

La maison Lethielleux rend un réel service aux catéchistes en mettant à leur disposition, en un format manuel, la série bien connue des gravures de Schnorr sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Les reproductions sont suffisantes, bien que les procédés économiques qui s'imposent n'aient pu rendre la finesse des planches. Après un récit très clair, résumé de l'Écriture, le texte donne un bref commentaire de la gravure et une application morale. L'adaptation du texte à l'image est parfois imparfaite (p. 44, 60 etc.). E. L.

M. Perquin, s. i. *Gebeden voor Jongens.* Antwerpen, Van Dieren, 1029, (13×9 cm.), vii-468 p. Prix : 18,90 frs.

Ce n'est pas un recueil de formules impersonnelles, mais plutôt une méthode, destinée à acheminer les jeunes gens vers une prière intime et personnelle. De tenue et d'allure toute pratique, ce manuel ne prétend pas faire concurrence au missel ; il ne veut en être que le commentaire pratique et le complément nécessaire, en préparant et suggérant les sentiments, pour les principaux exercices de la vie chétienne. Pour la sainte Messe et la sainte Communion, il offre un choix

de méthodes plus particulièrement varié. Expliqué par un professeur ou un guide spirituel, il pourrait devenir un excellent petit traité de vie spirituelle.

Un recueil pareil, en langue française, viendrait combler une lacune et réaliser un des souhaits des directeurs de jeunesse. C. DUMORTIER, S. I.

H. REVERDY. *Les Fausses Maximes de la jeunesse.* Paris, Éditions Spes, 1929, (12×19 cm.), 188 p. Prix : 9 frs.

Qui n'a pas entendu répéter avec une conviction plus ou moins grande des phrases comme « Où il y a de la gêne, il n'y a pas de plaisir », ou bien : « Il faut que jeunesse se passe » ou, surtout depuis la guerre : « Faut pas s'en faire ». M. Reverdy passe en revue un certain nombre de ces maximes courantes, il en étudie les différents sens possibles, s'efforçant de distinguer le bon du mauvais.

Nombre de citations, empruntées aux meilleurs auteurs, viennent confirmer les réflexions de l'auteur ; le lecteur regrettera peut-être de les voir parfois entraver le développement qui, rendu plus personnel, aurait encore accru l'intérêt de l'ouvrage. R. DE LE COURT, S. I.

Les Novices de Notre-Seigneur, Paris, Téqui, 1929, (12×19 cm.), 216 p. Prix : 9 frs.

N.-S. J.-C., formant ses Apôtres, instruisait toute l'Église. Rien d'étonnant si, tour à tour, les éducateurs du clergé, les directeurs d'âmes cherchent dans l'Évangile les principes et les exemples de la pédagogie surnaturelle.

Voici une bonne maîtresse des novices qui retrouve dans les vertus et les défauts de Pierre, d'André, et de leurs compagnons, « Novices de N.-S. », de quoi faire la leçon aux futures religieuses de la Miséricorde. Traits de caractères, attitudes et démarches sont observés et décrits, jugés et redressés avec bon sens. Aucune découverte cependant : une psychologie et une morale aussi simples que le style et l'exégèse. Les petits tableaux de mœurs sont précédés d'une introduction sur la théorie de la vocation, inspirée surtout, on le sent un peu trop, par le désir d'un abondant recrutement. LOUIS PEETERS, S. I.

Dr J. SLIPYJ. *Greko-katolicka bogoslovska Akademija i ïï statuti (Graeco-cath. Academia theol. eiusque status et constitutiones).* Lviv, 1930, (24×17 cm.), 30 p. Prix :

Cet opuscule de trente pages n'est pas sans intérêt, car il nous fait connaître une œuvre qui pourra exercer une grande influence sur l'avenir de l'Église slave du rit grec uni. Il s'agit de la fondation de l'Académie théologique gréco-catholique de Lwow en Galicie (Pologne), la première faculté de théologie des Ukrainiens (Ruthènes) catholiques du rit gréco-slave. L'institution témoigne de la culture du clergé gréco-catholique ruthène ; on y verra surtout la preuve de la hauteur de vue de celui qu'on appelle le « Moïse ruthène », le métropolite Mgr Cheptycki. — L'ouvrage s'ouvre par quelques considérations (en ruthène) sur l'importance de la nouvelle faculté pour l'Église et pour la nation ruthène ; elles sont du premier recteur de l'Académie, le prof. Dr. Slipyj, bien connu par ses études dogmatiques sur des questions controversées. Viennent ensuite les statuts de l'Académie, texte ruthène et traduction latine ; l'organisation est celle des autres facultés de théologie catholiques (les cours sont de cinq années), mais avec une attention plus spéciale pour les choses de l'Orient chrétien. — Que la nouvelle Académie reçoive ici nos vœux de prospérité croissante. R. PATÉ, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*